RENÉ DESCARTES' PHILOSOPHICHE WERKE

René Descartes, Julius Hermann Kirchmann

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfundzwanzigster Band.

René Descartes' philosophische Werke.

Erste Abtheilung.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

René Descartes'
philosophische Werke.

Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung
des Descartes versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Erste Abtheilung.

Lebensbeschreibung. Abhandlung über die Methode.

Berlin, 1870.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort.

Als philosophische und in diese Sammlung gehörige Werke des Descartes sind unzweifelhaft anzusehen: 1) die „Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen“; 2) die „Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie“ *(Meditationes de prima philosophia)*, und 3) die „Prinzipien der Philosophie“. Von diesen sind die Abhandlung zu 1. in französischer und die Werke zu 2. und 3. in lateinischer Sprache von Descartes verfasst worden. Von seinen übrigen Schriften könnte nur noch das Werk „Ueber die Leidenschaften der Seele“ hierher gehören, und es wird vorbehalten, dasselbe später als vierte Abtheilung zu liefern; zumal es in vieler Beziehung den Vorläufer zum III. und IV. Buche von Spinoza's Ethik bildet. Vorläufig ist indess die Ausgabe auf die Werke zu 1. bis 3. beschränkt worden, welche die hervorragendsten philosophischen Arbeiten des Descartes enthalten. Die übrigen Werke desselben über die Dioptrik, die Meteore, die Geometrie und die nach seinem Tode erschienenen Abhandlungen über die Welt, den Menschen und die Leibesfrucht, so wie die kleineren, zum Theil unvollendeten Abhandlungen über Mechanik und Musik gehören nur in das Gebiet der Physik und Mathematik, und wenn auch philosophische Betrachtungen hier und da vorkommen, so genügt dies doch nicht, sie als philosophische Werke zu behandeln. Seine „Regeln, um dem Geist als Richtschnur zu dienen“, und seine „Erforschung der Wahrheit durch die natürliche Vernunft“ sind nur Bruchstücke geblieben, die wahrscheinlich vor den zu 1. und 2. genannten Schriften abgefasst worden sind, und deren Inhalt Descartes in diese vollstän-

dig aufgenommen hat. So dürfte die Beschränkung der philosophischen Werke von Descartes auf die obengenannten drei bis vier sich rechtfertigen, von denen hier in der ersten Abtheilung die „Abhandlung über die Methode“, in der zweiten die „Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie“ und in der dritten die „Prinzipien der Philosophie“ in neuen Uebersetzungen erscheinen.

Von den beiden ersten Schriften und von dem ersten Theil der dritten ist bereits eine deutsche Uebersetzung von Kuno Fischer aus dem Jahre 1863 vorhanden, die vielleicht lesbarer und fliessender sein mag als die hier folgende. Allein bei der grossen Bedeutung der hier vorliegenden Werke schien dem Unterzeichneten vor Allem eine so wort- und sinngetreue Uebersetzung geboten, wie sie die Natur der deutschen Sprache nur gestattet. Da nun die Perioden bei Descartes oft sehr überladen und in einander verschlungen sind, durfte auch die Uebersetzung sich nicht ganz davon frei machen und die Perioden höchstens da verkürzen oder theilen, wo die Worttreue sich damit vertrug. Auch haben die realistischen Auffassungen des Uebersetzers vielfach zu anderen Ausdrücken genöthigt, als die idealistische Richtung billigen wird; so ist z. B. das Wort *mens* nicht mit Geist, sondern mit Seele übersetzt worden, da Descartes darunter nicht blos das Denken, sondern auch das Wahrnehmen, das Begehren und die Leidenschaften begreift, während Geist im gewöhnlichen Sinne nur die denkende Thätigkeit des Menschen bezeichnet. Ebenso ist *idea* nicht mit Idee, sondern mit Vorstellung übersetzt worden; *imaginari* nicht mit Einbildungskraft, sondern mit bildlich vorstellen u. s. w. Der Fortgang der Werke selbst wird zeigen, dass diese Worte den Gedanken von Descartes besser entsprechen.

Für den Originaltext ist bei dem Werke zu 1. die Ausgabe von Cousin, Paris 1824, benutzt worden; bei denen zu 2. und 3. die lateinischen, in Amsterdam erschienenen Ausgaben von 1644 und 1685, mit denen zu 3. die französische, von Descartes selbst durchgesehene und berichtigte Uebersetzung von Clerselier verglichen worden ist.

Bei den Erläuterungen sind dieselben Grundsätze wie bisher befolgt worden; zu ihrer Rechtfertigung wird auf

die Vorreden zu B. III, B. V und zu Plato's Staat Bezug genommen. Es kann vielleicht kleinlich erscheinen, wenn die Kritik sich vorwiegend an Einzelnes hängt und es von einem entgegengesetzten Standpunkte aus angreift; eine umfassende und in sich zusammenhängende Kritik, wie sie z. B. Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie (II. Ausgabe 1865) bietet, erscheint dem wissenschaftlichen Standpunkt angemessener. Allein vielfache Erfahrungen und Zuschriften haben den Unterzeichneten überzeugt, dass das träge, blos passive Aufnehmen und das voreilige Beistimmen zu den Ansichten eines philosophischen Werkes nur zu leicht bei Lesern sich einstellt, die in ihren Ansichten sich nicht schon durch längeres Studium befestigt haben. Dabei wird nicht blos das eigene Urtheil eingeschläfert, sondern es wird auch das Eindringen in die Tiefe des Werkes selbst gehindert. Dem kann nicht durch lange selbstständige Abhandlungen abgeholfen werden, da diesen die Leser meist in gleicher Passivität wie dem Hauptwerke nachfolgen; sondern nur durch eine Opposition, die auf der Stelle dem einzelnen Gedanken entgegentritt, die schwache Seite aufdeckt, so die volle Bedeutung der Frage zum Bewusstsein bringt und nöthigt, das passive Nachfolgen aufzugeben und sich kritisch zu verhalten. So ist z. B. die Kritik der Philosophie von Descartes, welche Kuno Fischer in seiner erwähnten Geschichte der neueren Philosophie giebt, ein Meisterstück in der Form und dialektischen Behandlung der Fragen. Dennoch enthält sie unter dieser blendenden Hülle eine Menge von unbegründeten Voraussetzungen, von Erschleichungen und Verwechselungen der Beziehungen mit dem Seienden, dass jeder nicht bereits sehr vorgeschrittene Leser sie in dieser Verhüllung kaum bemerkt und wahrscheinlich am Schluss der Kritik dieser ebenso beitritt wie vorher den Ansichten von Descartes, ohne den Kern der Streitpunkte und die Mängel auf beiden Seiten erkannt zu haben.

Es kommt hinzu, dass, wenn die Kritik sich gleich gegen die einzelnen zweifelhaften Punkte richtet, sofort mit dem Beginn eine Selbstthätigkeit und Interesse in dem Leser erweckt wird, welches das Studium eines solchen Werkes bald mit jenem tiefen und nachhaltigen Genuss verbindet, der von allen grossen Philosophen seit

Plato als die höchste Seligkeit in begeisterten Zügen geschildert worden ist. Ist so das Einzelne durchdrungen und das eigene prüfende Denken immer lebendig geblieben, so wird es dann dem Leser ein Leichtes sein, am Schluss des Werkes selbst das Ergebniss zu ziehen; insbesondere, wenn die Schlussbemerkungen mit einigen Andeutungen zu Hülfe kommen, ohne ihm den Zwang eines umfassenden Systems aufzulegen.

Zur Beqnemlichkeit der Leser sind die Erläuterungen, wie bei Grotius und Schleiermacher, gleich unter den Text gestellt worden; der Leser hat so die Wahl, ob er zunächst den Text allein oder zugleich mit den Noten lesen will. Wo grössere Ausführungen nöthig wurden, ist der Kürze halber auf die Einleitungen in B. I. und B. XI. der Bibliothek Bezug genommen worden.

Die Lebensbeschreibung ist hauptsächlich aus Descartes' eigenen Werken, so wie aus dem „Eloge“ von Thomas und den dabei befindlichen Noten in der Ausgabe von Cousin entlehnt worden.

Berlin, im Januar 1870.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder XI.	bedeutet	den ersten oder elften Band der Phil. Bibl., und die dabei stehende arabische Ziffer die Seitenzahl.
Ph. d. W. 317	„	Seite 317 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864. Bei J. Springer.
Aesth. II. 216	„	Seite 216, Band II. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868. Bei J. Springer.

René Descartes'

Leben und Schriften.

Descartes gehört zu den ächten philosophischen Naturen, die, dem höheren Denken zugewendet, wie die Magnetnadel dem Nordpol, aus allen Verwickelungen und Verführungen des Lebens stets zur Wissenschaft sich zurückwenden und alle übrigen Leidenschaften mit der einen zur Philosophie überwinden, welche Spinoza in seiner Sprache die geistige Liebe zu Gott genannt hat. Wer diese Richtung theilt, wird mit Freude in Descartes' Leben die Gedanken, Empfindungen und Erfahrungen des eigenen Lebens wiederfinden; ja, jenes Leben kann als der Probirstein philosophischer Naturen gelten. Wessen Farben mit denen jenes stimmen, der mag getrost der Philosophie sich weihen; sie wird ihn, wie den Descartes, als schützender Genius mild und heiter durch das Leben geleiten.

René Descartes war zu La Haye in der Touraine am 30. März 1596 geboren. Sein Vater war Rath bei dem Parlament zu Rennes, und seine Familie gehörte zu den ältesten des Tourainer Adels. Er verlor seine Mutter bald nach seiner Geburt und wurde durch eine Amme aufgezogen, der er bis an sein Ende dankbar blieb und eine lebenslängliche Pension aussetzte. Er war schwächlicher Natur, und sein Vater hielt ihn deshalb vom Unterricht zurück. Allein Descartes verlangte überall nach den Ursachen von dem, was er sah, und schon mit acht Jahren nannte man ihn den kleinen Philosophen. In diesem Alter kam er in das Collége La Flèche, wo er sich durch grossen Fleiss auszeichnete. Er las Tag und Nacht, machte auch Gedichte und behielt die Neigung für Poesie sein ganzes Leben hindurch. Er studirte dort auch Philosophie; die Logik schien ihm aber so mit Unnützem und Bedenklichem beladen, dass er, wie seine

eigenen Worte lauten, suchte: „das Ueberflüssige davon so zu sondern, wie es der Bildhauer mit dem Marmorblocke thut, aus dem er eine Minerva bilden will.“ Nur die Mathematik befriedigte ihn. 1612 beschloss Descartes seine Studien in dem Collége mit dem Bewusstsein, nichts zu wissen. Er warf Bücher und Studium bei Seite, ging bald nach Paris und überliess sich während zweier Jahre allen Vergnügen dieser grossen Stadt. Allein plötzlich trennte er sich von seinen Freunden und Bekannten, miethete ein kleines Haus in einem einsamen Theile der Vorstadt St. Germain, schloss sich da mit zwei Dienern ein, liess Niemand seinen Aufenthalt wissen und verbrachte hier die Jahre 1615 und 1616 im Studium und beinahe unbekannt für alle Welt. Erst im zweiten Jahre begegnete ihm zufällig ein Freund in einer abgelegenen Strasse, folgte ihm bis an seine Wohnung und brachte ihn endlich in die Welt zurück.

Im Jahre 1617 verliess Descartes im Drange, die Welt zu sehen, Frankreich und ging nach Holland, wo er zwei Jahre blieb und in die Armee des Statthalters Moritz von Nassau eintrat. 1619 ging er nach Deutschland, trat bei dem ausgebrochenen dreissigjährigen Kriege in die Dienste des Kurfürsten von Bayern und nahm an der Schlacht von Prag Theil. Später trat er in den Kriegsdienst bei dem Römischen Kaiser Ferdinand II. und zog mit in den Krieg nach Ungarn. Der Krieg verlor jedoch bald seine Reize für ihn; er nahm seinen Abschied, durchreiste Mähren, Schlesien, Polen, Pommern, die Mark, Mecklenburg und kehrte über Emden nach Holland zurück. Die Schiffer, welche ihn nach Holland führen sollten, machten während der Fahrt einen Anschlag auf sein Leben, um sich seiner Baarschaft zu bemächtigen. Seine kleine Gestalt flösste ihnen wenig Respekt ein, und in der Voraussetzung, dass er ihre Sprache nicht verstehe, besprachen sie den Plan in seiner Gegenwart. Allein plötzlich erhob sich Descartes, zog stolz seinen Degen und drohte den Ersten zu erstechen, der sich ihm nahen würde. Diese Kühnheit schreckte die Schiffer und rettete ihm das Leben. Die Jahre 1621 und 1622 lebte er im Haag in Holland; 1623 machte er eine Reise nach der Schweiz und Italien, ging 1624 nach Rom, wo er den Feierlichkeiten des Jubeljahres beiwohnte, und 1625 in

das Toskanische. 1631 machte er eine Reise nach England, und 1634 nach Dänemark, so dass, Spanien und Portugal ausgenommen, er nun ganz Europa gesehen hatte.

Descartes neigte von seiner Kindheit ab zum Nachdenken. In dem Collége La Flèche durfte er bei seiner schwächlichen Gesundheit einen Theil des Morgens im Bett bleiben; diese Zeit benutzte er vorzüglich zum Ueberlegen, und hier hat er bereits einen grossen Theil seiner Entdeckungen gemacht oder vorbereitet. Auch während seines Kriegslebens behielt er diese Richtung. 1619 lag er in Neuburg, einem einsamen Orte an der Bayerischen Grenze, im Winterquartier und verbrachte dort mehrere Monate in tiefer Einsamkeit und Nachdenken.

Die Mathematik fesselte Descartes zunächst. Schon als Knabe studirte er sie mit Leidenschaft, insbesondere die Analysis der Alten und die Algebra. Als er in Paris sich plötzlich in die Einsamkeit zurückzog, verwendete er seine ganze Zeit auf die Geometrie. Als er in holländischen Diensten stand, liess 1617 ein Unbekannter ein geometrisches Problem zur Auflösung in der Strasse von Breda anschlagen. Da er die flamländische Sprache, in der es abgefasst war, nicht verstand, bat er einen dabei Stehenden um die Erklärung. Es war der Mathematiker Beckmann, Vorsteher des Kollegiums von Dortrecht. Aus Spott über den kleinen französischen Offizier in Uniform versprach dieser es ihm zu übersetzen unter dem Beding, dass er es auflösen solle. Descartes ging darauf ein und brachte den anderen Morgen die Auflösung. Beckmann war erstaunt, und die Unterhaltung ergab, dass der zwanzigjährige Offizier mehr von der Geometrie verstand als der alte Professor der Mathematik. Zwei oder drei Jahre später hatte er in Ulm ein ähnliches Begegniss mit dem deutschen Mathematiker Faulhuber, welcher ihn anfangs verächtlich behandelte, dann aber das mächtige Genie des jungen Mannes erkannte und ihm die grösste Achtung bewies. Descartes kam später mit allen berühmten Mathematikern seiner Zeit in Verbindung. Kein Jahr verging, wo er nicht mehrere ihm zugesandte schwere Aufgaben löste. Denn es herrschte damals unter den Gelehrten die Sitte, sich solche Aufgaben zuzusenden, wie es die alten Weisen und die Könige des Orients mit Räthseln gethan hatten. Obgleich Descartes der grösste

Geometer seines Jahrhunderts wurde, so legte er doch auf diese Arbeiten wenig Werth; er brach fünf bis sechs Mal die Beschäftigung damit ganz ab, aber kam immer wieder darauf zurück.

Descartes begann seine Philosophie mit dem Zweifel; er wollte sich von allen seinen bisherigen Ueberzeugungen losmachen; allein es wurde ihm nicht leicht; er selbst sagt: „Ich merkte, dass ein Mensch leichter sein Haus in Brand stecken als sich von seinen Vorurtheilen losmachen kann.“ Das Studium der Bücher liess Descartes allmählich bei Seite. Er wollte nur noch, wie er es nannte, „in dem grossen Buche der Welt“ lesen. Mit 27 Jahren trat plötzlich eine Erschütterung bei ihm ein; er verliess die Mathematik und Naturwissenschaft und wollte sich nur noch mit der Moral beschäftigen; allein er kehrte bald zu jenen Wissenschaften zurück. Dieses Schwanken trat noch mehrere Male bei ihm ein; unruhig und gequält warf er sich von dem Einen auf das Andere und kämpfte ununterbrochen mit sich selbst. Erst mit seinem 32. Jahre hörten diese Stürme auf, und er beschloss dann, eine neue Philosophie zu gründen und sie unmittelbar aus der Natur abzuleiten.

Ebenso schwankte Descartes lange in der Wahl eines Berufes. Er trat zunächst in Kriegsdienste; allein nach vier Jahren war ihm diese Thätigkeit zuwider; 1623 wollte er Armeeintendant werden; 1625 wollte er die Stelle als Lieutenant-général des Châtellerault kaufen und zu dem Ende bei einem Procureur des Châtelet in die Lehre treten. Zu seinem Glück wurde nichts daraus, und nachdem er zehn Jahre lang alle Berufsarten beobachtet hatte, entschloss er sich endlich, ihnen allen fern zu bleiben, sich die Unabhängigkeit zu bewahren und sein Leben nur der Erforschung der Wahrheit zu widmen.

1629 siedelte Descartes ganz nach Holland über. Er war damals 33 Jahre alt. Weder seinen Eltern noch seinen Freunden theilte er seinen Entschluss mit, sondern gab ihnen nach seiner Abreise nur brieflich Nachricht. Er that es hauptsächlich, um ungestörter und zurückgezogener leben zu können. Um sich gegen Besuche und Störungen zu schützen, traf er alle mögliche Vorsorge. Niemand ausser seinem Korrespondenten kannte seinen Aufenthalt; seine Briefe datirte er niemals von seinem Wohn-

orte, sondern von irgend einer grossen Stadt, wo man ihn nicht finden konnte. Er blieb an 20 Jahre in Holland, während welcher Zeit er seinen Aufenthalt oft wechselte. Er flüchtete vor seinem eigenen Ruf, der ihn verfolgte, und entzog sich den Belästigungen aller Besucher. Er wohnte einige Male in grossen Städten; aber gewöhnlich zog er kleine Orte und noch mehr einsame Landhäuser vor. Einige Zeit lebte er in einem kleinen Hause am Strande des Meeres.

Descartes hatte eine Vorliebe für Holland. In einem Briefe an Balzac schreibt er: „Ich wundere mich, dass ein so grosser und starker Geist wie Sie sich der knechtischen Hofetiquette fügen kann. Ich rathe Ihnen, kommen Sie nach Amsterdam, statt zu den Karthäusern oder nach den schönen Gegenden Frankreichs oder Italiens zu gehen. Ich ziehe den hiesigen Aufenthalt selbst der reizenden Einsiedelei vor, wo Sie voriges Jahr waren. So schön auch ein Landhaus ist, so fehlen Einem doch hunderterlei Dinge, die man nur in der Stadt hat; man ist nicht einmal so einsam, als man möchte. Sie finden dort vielleicht einen Bach, dessen Murmeln Sie in angenehme Träume wiegt, oder ein einsames Thal, was Sie bezaubert; aber Sie müssen sich auch gegen die kleinen Nachbarn wehren, welche Sie ohne Unterlass belagern. Hier aber ist alle Welt ausser mir mit dem Handel beschäftigt, und ich kann leben, ohne dass Jemand mich kennt. Ich wandle alle Tage durch das dichte Gedränge der Menschen so ruhig, wie Sie es in Ihren Alleen nur können. Die Menschen, denen ich begegne, machen auf mich denselben Eindruck, als wenn ich die Bäume in Ihren Forsten und die Heerden auf Ihren Weiden sähe. Der Lärm dieser Handelsleute zerstreut mich mehr als das Rauschen eines Baches. Wenn Sie mit Freude die Früchte in Ihrem Garten wachsen sehen, die Ihnen reiche Ernten versprechen, glauben Sie da, es mache mir weniger Vergnügen, wenn ich alle jene Schiffe hier landen sehe, welche die Produkte Europa's und Indiens herbeiführen? An welchem Ort in der Welt finden Sie leichter wie hier Alles, was den Geschmack ergötzen und die Eitelkeit schmeicheln kann? Giebt es ein Land, wo man mehr Freiheit hat, wo man ruhiger schläft, wo man weniger Gefahren zu fürchten hat, wo die Gesetze besser gegen

Verbrechen wachen, wo Gift, Verrath, Verleumdung weniger gekannt sind? wo man mehr Spuren findet von dem Glück und der Ruhe früherer unschuldiger Zeiten? Ich begreife nicht, was Sie an dem Himmel Italiens so lieben. Die Pest steckt dort in der Luft, die man athmet; die Hitze des Tages ist unerträglich; die Kühle des Abends ist ungesund, und der Schatten der Nacht verbirgt Räuber und Banditen. Sie können in Rom trotz der Gebüsche, der Springbrunnen und Grotten sich weniger vor der Hitze schützen als hier mit einem guten Ofen oder Kamin vor der Kälte. Ich erwarte Sie hier mit einem kleinen Vorrath philosophischer Gedanken, die Ihnen vielleicht einige Freude machen werden, und mögen Sie nun kommen oder nicht, ich werde unverändert sein Ihr treuer, Sie liebender Freund" etc.

Dieser vor 250 Jahren geschriebene Brief kann noch heute als das Muster eines vollendet schönen Briefstils gelten. Die Einfachheit seiner Perioden sticht sehr gegen die breite, überladene und schwere Satzbildung ab, welche in den philosophischen Werken von Descartes herrscht, zeigt aber, dass er nicht aus Ungeschick letztere für seine ernsteren Gedanken gewählt hat.

Acht Jahre nach seiner Uebersiedelung nach Holland, 1637, veröffentlichte Descartes im 41. Lebensjahre sein erstes Werk, den „Discours sur la Méthode", verbunden mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie in französischer Sprache. Vier Jahre darauf, 1641, erschienen seine „Meditationes de prima philosophia. Descartes schätzte dieses Werk von allen seinen am höchsten; er lobte es aus redlicher Ueberzeugung, denn er glaubte darin das Mittel gefunden zu haben, wie man die metaphysischen Wahrheiten selbst mit grösserer Sicherheit als die mathematischen beweisen könne. Es ist merkwürdig, dass Descartes nur aus Gewissenszweifeln sich zur Veröffentlichung desselben entschloss. Er war über die Streitigkeiten ärgerlich, in die ihn seine erste Schrift verwickelt hatte, und wollte deshalb nichts mehr drucken lassen. Er sagte: „Ich hatte zwanzig Lobredner und tausend Tadler; ist es da nicht besser, ich schweige und unterrichte mich im Stillen?" Allein wegen der in den Meditationen enthaltenen neuen Beweise für das Dasein Gottes glaubte er damit nicht zurück-

halten zu dürfen. Vorher theilte er indess die Schrift den berühmtesten Gelehrten Europa's mit, sammelte ihre Entgegnungen und liess sie sämmtlich mit seinen Antworten zugleich mit dem Werke selbst erscheinen. Er widmete überdem dies Werk der Sorbonne. „Ich will mich auf die Autorität stützen," sagte er, „da die Wahrheit so klein ist, wenn sie allein ist." Trotzdem wurde 21 Jahre später das Werk in Rom auf den Index gesetzt.

Die mit dem Discours 1637 zugleich veröffentlichte Geometrie war ihrer Zeit so voraus, dass nur Wenige sie zu verstehen vermochten. Ebenso ging es später Newton. Descartes sagt in einem Briefe, es wäre ihm nicht unlieb, dass sie ein Wenig dunkel sei, damit die sich ärgerten, die Alles zu verstehen meinten. In einem anderen Briefe rechnet er die Mathematiker nach, die in Europa das Werk verstehen könnten, und findet deren in Frankreich drei oder vier, in Holland zwei und in den Spanischen Niederlanden auch zwei.

1644, drei Jahre nach den Meditationen, erschienen seine „Principia philosophiae" in 4 Büchern, von denen das erste die Lehre von dem Wissen behandelt, das zweite die Physik im Allgemeinen, das dritte von dem Weltsystem und den Himmelskörpern, und das vierte von der Erde handelt.

Sein letztes Werk, was Descartes veröffentlichte, war die „Abhandlung über die Leidenschaften der Seele. Er hatte es 1646 zu dem besonderen Gebrauch für die Prinzess Elisabeth von der Pfalz geschrieben; 1647 schickte er das Manuskript der Königin Christine von Schweden, und auf Andringen seiner Freunde liess er es 1649 drucken. Seine Absicht war, wie er sagt, zu versuchen, ob er die Physik nicht auch zur Legung fester Grundlagen in der Moral benutzen könnte. Das Werk war durchaus neu und original. Auf jeder Seite sieht man Seele und Körper auf einander wirken und rückwirken, und man glaubt die Bande zu fühlen, welche sie verbinden. Offenbar ist dieses Werk auch für Spinoza der Anstoss gewesen, die Affekte und Leidenschaften in geometrischer Weise zu behandeln, und der Gedanke, das Sittliche als ein Naturprodukt aufzufassen, ist derselbe, welcher in der realistischen Darstellung in B. XI. der Philosoph. Bibl. weiter auszuführen versucht worden ist.

Ausserdem sind noch eine „Abhandlung über die Musik“ im Jahre 1618 geschrieben, und eine „Abhandlung über die Mechanik“ im Jahre 1636 in der Eile gearbeitet, und endlich „Regeln, um bei der Aufsuchung der Wahrheit richtig zu verfahren“, die nur halb vollendet worden, nach des Descartes Tode herausgekommen. Auch seine „Abhandlung über den Menschen“ brachte Descartes nicht zur Vollendung. Sie erschien erst zehn Jahre nach seinem Tode. Sie ist insofern von Bedeutung, als hier Descartes zuerst an Stelle der bisherigen geheimen Qualitäten und substantiellen Formen die physiologischen Vorgänge aus den elementaren Gesetzen der Mechanik und Chemie zu erklären unternahm, also dasselbe Prinzip aufstellte, auf welchem die moderne Naturwissenschaft ruht, und dem sie alle ihre Fortschritte verdankt.

Als 1633 Galilei von der Inquisition zu dem Widerruf seiner Lehren verurtheilt wurde, machte dies auf Descartes, der damals schon vier Jahre in Holland lebte, einen so tiefen Eindruck, dass er auf dem Punkt war, alle seine Manuskripte zu verbrennen. Auch hatte er trotz seiner Vorsicht und Mässigung viel von Verfolgungen zu leiden. Insbesondere war es der holländische Theolog Voetius, welcher ihn des Skepticismus und Atheismus beschuldigte. Descartes schwieg lange; allein zuletzt vertheidigte er sich in einem öffentlichen Briefe, der aber seinen Zweck verfehlte. Das Gericht leitete insgeheim eine Untersuchung wegen Atheismus gegen ihn ein, und nur zufällig erfuhr Descartes davon und vermochte durch Verwendung des französischen Gesandten die Niederschlagung der Untersuchung bei dem Prinzen von Oranien zu erlangen.

Während seines Aufenthaltes in Holland besuchte Descartes dreimal Paris, 1644, 1647 und 1648. Er machte dort die Bekanntschaft des H. v. Chanut, nachmaligen Gesandten in Schweden, welcher später den Besuch des Descartes bei der Königin Christine vermittelte. In Paris wollte man ihn nur sehen, aber bekümmerte sich wenig um seine Lehre. Descartes sagt darüber in einem Briefe: „Man verlangte nach mir in Frankreich, wie die grossen Herren für ihre Menagerien nach einem Elephanten oder Löwen verlangen. Das Beste, was ich noch von ihnen

sagen kann, ist, dass sie mich gern bei sich zu Tische sahen; wenn ich aber kam, fand ich in ihrer Küche Alles in Unordnung und ihre Kochtöpfe umgestossen.“ Ebenso fand er auch in seiner Familie nicht die verdiente Anerkennung. Allerdings liebte ihn sein Vater zärtlich und nannte ihn seinen lieben Philosophen; aber sein älterer Bruder bekümmerte sich nicht um ihn, und seine Familie wollte von dem Titel eines Philosophen nichts wissen und schämte sich dessen. Man gab ihm später nicht einmal Nachricht von der Krankheit und dem Tode seines Vaters. Als Descartes es erfuhr, war er untröstlich darüber.

Descartes hatte zwei der berühmtesten Frauen seiner Zeit zu Schülerinnen. Die eine war die Prinzess Elisabeth, Tochter des unglücklichen Friedrich V. v. d. Pfalz. Sie verstand sechs Sprachen, hatte eine gelehrte Erziehung bekommen und die Philosophie studirt, bis ihr endlich die Bücher von Descartes in die Hände fielen. Nun glaubte sie nichts mehr zu wissen, lud Descartes zu sich ein, las seine Bücher, und er widmete ihr seine Principia philosophiae und unterhielt einen steten Briefwechsel mit ihr. Die zweite war die Königin Christine von Schweden. H. v. Chanut empfahl ihr, die Bücher des Descartes zu lesen, und 1647 liess sie ihn fragen, worin das „höchste Gut“ bestehe. Descartes antwortete, es bestehe in dem festen Willen, tugendhaft zu handeln, und in der Gewissensruhe, welche die Tugend begleite. Christine dankte ihm eigenhändig für diese Antwort. Bald darauf sandte Descartes ihr seine Abhandlung über die Leidenschaften. 1649 lud sie ihn nach Schweden ein; Descartes schwankte lange, und wahrscheinlich bestimmten ihn nur die Verfolgungen, die er in Holland zu erleiden hatte, zur Abreise. Die Königin empfing ihn mit Auszeichnung und befreite ihn von allem Zwang der Etiquette. Jeden Morgen musste Descartes der Königin in dem harten Winter um fünf Uhr früh Unterricht in seiner Philosophie ertheilen, und die Königin war so davon befriedigt, dass sie Alles versuchte, ihn in Schweden festzuhalten. Nur der Briefwechsel, den Descartes mit der Prinzess Elisabeth fortsetzte, war das Einzige, was der Königin Kummer machte. Nach viermonatlichem Aufenthalt in Stockholm befiel ihn im Februar 1650, wahrscheinlich in Folge des harten

Klima's und der ungewohnten Lebensweise, ein Fieber. Die Aerzte wollten ihm zur Ader lassen, aber mitten in den Fieberphantasien rief er ihnen zu: „Meine Herren, schonen Sie des französischen Blutes!“ Die Krankheit verschlimmerte sich, und am neunten Tage hatte er eine Ohnmacht. Er erwachte zwar noch einmal, allein bald darauf starb er in der Nacht zum 11. Februar 1650 in den Armen des H. v. Chanut mit zum Himmel erhobenen Augen, als wolle er Gott zum letzten Male anrufen. Die Königin beschloss, ihn in der königlichen Gruft neben ihren Vorfahren beisetzen zu lassen, allein aus Rücksicht auf den Religionsunterschied ward er auf einem Kirchhofe unter Katholiken begraben. Holland, was ihn so verfolgt hatte, liess nach seinem Tode eine Medaille auf sein Andenken prägen. Sechzehn Jahre später ward sein Leichnam nach Frankreich gebracht und in Paris in der Genoveven-Kirche, dem späteren Pantheon, beigesetzt.

Descartes' Charakter war mild und sanft. Er hielt in dem Moralischen dafür, dass man sich den Sitten seines Landes zu fügen habe. Reichthum reizte ihn nicht; sein väterliches Erbtheil betrug nur 5—6000 Livre, wobei sein Bruder ihn noch verkürzt hatte. Fremde Unterstützung nahm er niemals an; der Graf von Avaux sandte ihm einmal eine bedeutende Summe, allein er schickte sie zurück. „Dem Publikum liegt es ob,“ sagte er, „das zu bezahlen, was ich für dasselbe thue.“ Seine Kleidung war einfach von schwarzem Tuch, sein Tisch mässig; er zog, wie Plutarch, die Gemüse den Fleischspeisen vor. Die Nachmittage verbrachte er in der Unterhaltung mit seinen Freunden und in der Pflege seines Gartens. Seine Gesundheit war schwach; er half sich aber durch strenge Diät und sagte: „Anstatt ein Mittel für die Verlängerung des Lebens habe ich ein anderes und sichereres gefunden, nämlich den Tod nicht zu fürchten.“ Er suchte die Einsamkeit, theils aus Neigung, theils aus System, und hatte sich den Vers Ovid's zur Regel genommen: „*Bene qui latuit, bene vixit*“ (Verborgen leben ist glücklich Leben), sowie den Spruch Seneca's: „*Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi*“ (Den trifft ein schwerer Tod, der gekannt von Allen stirbt, ohne sich selbst zu kennen). Descartes fürchtete selbst den Ruhm und suchte ihm überall aus-

zuweichen; er galt ihm nur als ein Hinderniss für seine Freiheit und seine Musse, welche er die beiden grössten Güter des Philosophen nannte. Das viele Nachdenken hatte ihn schweigsam gemacht, aber ihm nicht den natürlichen Frohsinn genommen. In seinem Benehmen war eine Feinheit, die mehr noch in seinen Gedanken als in seinen Manieren sich kund gab. Er ging allen Lobeserhebungen aus dem Wege wie ein Mann, der darüber erhaben ist. Gegen seine Feinde blieb er immer mässig. Er sagte: „Wenn man mich beleidigt, so suche ich meine Seele so hoch zu erheben, dass die Beleidigung nicht bis zu ihr reicht.“ Er hatte ein lebhaftes Mitgefühl für Andere. Seine Dienstboten behandelte er wie arme Freunde, die er zu trösten habe. Er lehrte ihnen gute Sitten und einzelnen selbst die Mathematik und andere Wissenschaften, Alles wie ein gütiger Vater. Manche konnten bei ihrer Entlassung in Folge des genossenen Unterrichts wichtige Stellen erhalten. Als einer seiner Diener ihm dafür danken wollte, rief er: „Was wollt Ihr! Ihr seid Meinesgleichen, und ich trage nur meine Schuld ab.“

Descartes war nicht ohne Sinn für weibliche Schönheit und Umgang. Man sagt, er sei heimlich verheirathet gewesen; allein er selbst hat dies bestritten; dagegen hatte er eine natürliche Tochter, Francine, welche ihm in Holland 1635 geboren wurde, aber in einem Alter von fünf Jahren wieder starb, worüber Descartes lange Zeit untröstlich war.

Die meisten Menschen verlangen Dank für ihre Wohlthaten; Descartes dagegen sagte: „Ich bin Denen Dank schuldig, die mir die Gelegenheit geben, ihnen zu dienen.“ Er verehrte Gott aufrichtig und war der Ueberzeugung, dass selbst die sogenannten ewigen und mathematischen Wahrheiten dies nur durch den Willen Gottes wären. Gott, sagte er, hat diese Gesetze in der Natur aufgerichtet, wie ein Fürst in seinem Königreiche. Dies hinderte jedoch nicht, dass die Katholiken ihn beschuldigten, ein Reformirter zu sein; die Reformirten dagegen schalten ihn einen Pelagianer; Anderen galt er für einen Skeptiker, Anderen für einen Deisten, und Voëtius erklärte ihn für einen Atheisten. Allein in allen Ländern, wo er sich aufhielt, wohnte er dem katholischen Gottesdienst bei;

in Italien ist er in Folge eines Gelübdes zu der Kapelle von Loretto gepilgert, und auf seinem Sterbebette hat er die Sakramente in Gegenwart des Gesandten und seiner Familie empfangen.

Was seine Philosophie anlangt, so gilt Descartes noch gegenwärtig als Begründer des modernen Idealismus. Er mit Spinoza und Leibnitz sollen den Gegensatz zu den Empirikern und Sensualisten Baco, Hobbes, Locke, Helvetius und Anderen bilden. Allein das nähere Studium seiner Werke ergiebt, dass er die Erfahrung und Beobachtung ebenso wie die Empiriker zur Grundlage seiner Erkenntniss nimmt; überall verlangt er nach Versuchen, überall setzt er an die Stelle jener Phantome von geheimnissvollen Qualitäten die aus der Beobachtung entnommenen elementaren Gesetze der Natur; selbst für die Moral fordert er die gleiche beobachtende Methode wie für die Natur; selbst sein berühmter Satz: „*Cogito, ergo sum*" (ich denke, deshalb bin ich), ist nur ein der Selbstwahrnehmung entlehnter Ausspruch.

Was Descartes von den Empirikern trennt, ist nur ein Rest von Scholastik, von dem er sich nicht ganz hatte befreien können, und welcher ihn gehindert hat, die Fundamente der Wahrheit, wie sie B. I. 65 dargelegt worden sind, in ihrer vollen Reinheit zu gewinnen. Indem er die Gegensätze von Sein und Wissen noch nicht in ihrer vollen Schärfe erfasste, beharrte er in der Meinung, das jenseit der Wahrnehmung Belegene mit dem Denken allein erreichen zu können. Deshalb sein Irrthum über das Kriterium der Wahrheit, wonach das deutliche und klare Wissen zugleich den Beweis für das Sein seines Inhaltes abgeben soll; deshalb sein Irrthum, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus der blossen Vernunft beweisen zu können.

Allein diese Irrthümer verschwinden gegen die Methode der Beobachtung, welche er in den besonderen Wissenschaften mit den glänzendsten Erfolgen geübt hat. Gegen die hier von ihm gemachten Entdeckungen, gegen die hier von ihm geschaffenen Begriffe und gebahnten Wege fallen jene scholastischen Ueberbleibsel wie der Nebel vor der Sonne, und es war nur der idealistischen Philosophie möglich, in seinem „*Cogito, ergo sum*" und den daraus gezogenen Folgerungen das Hauptverdienst seiner philoso-

phischen und wissenschaftlichen Wirksamkeit zu finden. Vielmehr waren sein Zweifel an Allem und sein *„Cogito, ergo sum“* nur der Aufschrei des natürlichen Verstandes gegen den scholastischen Druck, der auf ihm gelegen hatte. Seine grossen und positiven Verdienste liegen nicht hier, sondern in der Rückführung der realen Wissenschaften, einschliesslich der Mathematik, aus dem Nebel leerer Beziehungsformen zur Methode der Beobachtung und Aufsuchung ihrer elementaren Gesetze. Unter seiner deduktiven Methode, auf welche Descartes so grossen Werth legt, versteht er nicht, wie ihm die spätere idealistische Philosophie in den Mund legt, die Entwickelung des reichen Inhaltes eines Gebiets aus einem einfachen Prinzip auf dem Wege des Denkens, sondern die Rückführung dieses aus der Beobachtung entnommenen Inhaltes auf seine elementaren Begriffe und Gesetze, und die Konstruktion der in der Erfahrung gegebenen reichen Gebilde und Vorgänge der organischen und unorganischen Welt aus diesen einfachen, mittelst der Beobachtung und der Versuche gefundenen Begriffe und Gesetze. Diese synthetische Methode ist nur der Rückgang des zunächst in analytischer Weise gemachten Aufganges und durchaus verschieden von jener spekulativen Entwickelung, welche bei Schelling und Hegel das Besondere aus dem Allgemeinen und Einfachen rein durch dialektische Bewegung der Begriffe entstehen lässt. Niemand steht solcher Auffassung ferner wie Descartes, der allen Inhalt, selbst in seinen rein philosophischen Schriften, rein aus der Beobachtung entnimmt und seine grossen Entdeckungen in den besonderen Wissenschaften durch Beobachtung gewonnen hat. Nur innerhalb der Philosophie täuscht sich Descartes über die Quellen und die Mittel der Erkenntniss in Folge der in ihm noch nachwirkenden scholastischen Anschauungen und einer falschen Auffassung der Natur der mathematischen Erkenntniss; nur deshalb missversteht er theils, theils überschätzt er die Macht des Denkens. Deshalb besteht in Wahrheit zwischen Baco und Descartes nicht der Gegensatz von Realismus und Idealismus, oder von Dogmatismus und Empirismus, wie er in der Geschichte der Philosophie bisher immer dargestellt worden ist, sondern Beide predigen das Prinzip der Beobachtung und der Versuche. Es ist nur die scholastische Erziehung

und der streng religiöse Sinn, welche Descartes dieses Prinzip nicht so rein festhalten lassen, wie Baco es gethan hat. Nur im Interesse der Religion macht Descartes noch einzelne Versuche, um mittelst des Denkens den jenseit der Wahrnehmung belegenen religiösen Inhalt zu erreichen.

Neben den vielen Ausgaben der einzelnen Werke von Descartes sind lateinische Gesammtausgaben seiner Werke in Amsterdam erschienen, 1670—1683 und 1692—1701, und französische Gesammtausgaben in Paris 1701 in 13 Bänden, 1724 in 9 Bänden, und eine dritte, von Cousin besorgte, 1824—1826, in 11 Bänden. Eine deutsche Uebersetzung der philosophischen Hauptschriften hat Kuno Fischer 1863 geliefert; von den „Prinzipien der Philosophie“ und von dem Werke „Ueber die Leidenschaften der Seele“ hat bis jetzt eine deutsche Uebersetzung gefehlt. Eine ausführliche Biographie und Darstellung der Philosophie von Descartes befindet sich im ersten Bande der Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer, 2. Ausgabe 1865.

Abhandlung

über

die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen.

Vorwort von Descartes.[1]

Da diese Abhandlung zu lang ist, um mit einem Male durchlesen zu werden, so kann man sie in sechs Abschnitte theilen. In dem ersten wird man dann mancherlei Betrachtungen in Bezug auf die Wissenschaften finden; in der zweiten die Hauptregeln der von dem Verfasser gesuchten Methode; in dem dritten einige aus dieser Methode abgeleitete Regeln der Moral; in dem vierten die Gründe, aus denen er das Dasein Gottes und der menschlichen Seele beweist, welche die Grundlagen seiner Metaphysik bilden; in dem fünften eine Reihe von Erörterungen über naturwissenschaftliche Fragen, insbesondere die Erklärung von dem Herzschlag und einigen

---

1) Diese Abhandlung erschien zuerst 1637 zusammen mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie unter dem Namen „Essais“ in französischer Sprache. Es war das erste Werk, was Descartes veröffentlichte. Er war damals 41 Jahr alt und hatte seit acht Jahren bereits seinen dauernden Aufenthalt in Holland genommen. Die Grundzüge seines vier Jahre später folgenden Hauptwerkes, der Meditationen, waren damals schon von ihm ausgearbeitet; auch hatte er ein philosophisches System der Natur unter dem Titel „Die Welt“ zum grossen Theil vollendet. Allein die Verfolgungen, welche Galiläi 1633 in Rom wegen seiner Vertheidigung des Copernicanischen Weltsystems erlitt, und die bei Descartes daran sich knüpfenden religiösen Gewissenszweifel machten ihn stutzig. Er wollte nun gar nichts veröffentlichen, und nur allmählich führte ihn das Interesse an der Wissenschaft und die Nothwendigkeit, fremde Hülfe für seine Versuche zu erlangen, wieder zu dem Entschluss, öffentlich aufzutreten; er beschränkte sich aber zunächst nur auf dies Werk über die Methode und jene speciellen Gebiete der Natur.

anderen schwierigen Gegenständen der Medizin; ferner den Unterschied zwischen den unsrigen und den Thier-Seelen, und in dem letzten Einiges, was nach des Verfassers Ansicht nöthig ist, um in der Erkenntniss der Natur weiter als bisher vorzuschreiten, sowie die Gründe, welche ihn zu schriftstellerischen Arbeiten bestimmt haben.

Abhandlung über die Methode.

Erster Abschnitt.

Der gesunde Verstand ist das, was in der Welt am besten vertheilt ist; denn Jedermann meint damit so gut versehen zu sein, dass selbst Personen, die in allen anderen Dingen schwer zu befriedigen sind, doch an Verstand nicht mehr, als sie haben, sich zu wünschen pflegen. Da sich schwerlich alle Welt hierin täuscht, so erhellt, dass das Vermögen, richtig zu urtheilen und die Wahrheit von der Unwahrheit zu unterscheiden, worin eigentlich das besteht, was man gesunden Verstand nennt, von Natur bei allen Menschen gleich ist, und dass mithin die Verschiedenheit der Meinungen nicht davon kommt, dass der Eine mehr Verstand als der Andere hat, sondern dass wir mit unseren Gedanken verschiedene Wege verfolgen und nicht dieselben Dinge betrachten. Denn es kommt nicht blos auf den gesunden Verstand, sondern wesentlich auch auf dessen gute Anwendung an. Die grössten Geister sind der grössten Laster so gut wie der grössten Tugenden fähig, und auch die, welche nur langsam gehen, können doch weit vorwärts kommen, wenn sie den geraden Weg einhalten und nicht, wie Andere, zwar laufen, aber sich davon entfernen.

Ich selbst habe nie meinen Geist im Allgemeinen für vollkommener als den Anderer gehalten, aber oft habe ich mir die schnelle Auffassung oder die scharfe und bestimmte Vorstellungskraft oder das gleich umfassende und schnelle Gedächtniss Anderer gewünscht. Nach meiner

Einsicht dienen nur diese Eigenschaften zur Vervollkommnung des Geistes; denn wenn auch die Vernunft oder der Verstand allein uns zu Menschen macht und von den Thieren unterscheidet, so möchte ich doch glauben, dass dieser in Jedem ein Ganzes ist, und hierin den Philosophen beitreten, welche das Mehr oder Weniger nur bei den Accidenzen annehmen, aber nicht bei den Formen oder Naturen der Einzelnen einer Gattung. [2])

Aber ich scheue mich nicht zu sagen, dass ich viel Glück gehabt und seit meiner Jugend mich auf Wegen befunden habe, welche mich zu Betrachtungen und Regeln geleitet, aus denen ich eine Methode gebildet habe, die mir geeignet scheint, allmählich meine Kenntnisse zu vermehren und sie nach und nach auf den höchsten Punkt zu erheben, welchen die Mittelmässigkeit meines Geistes und die kurze Dauer meines Lebens zu erreichen gestatten. Denn ich habe schon solche Früchte von ihr geerntet, obgleich ich nach dem, wie ich mich kenne, mehr zu Zweifeln als zu anmasslichen Behauptungen neige. Betrachte ich die verschiedenen Handlungen und Unternehmungen der Menschen mit dem Auge des Philosophen, so scheinen sie mir alle eitel und unnütz. Ich empfinde deshalb eine hohe Befriedigung über die Fortschritte, die ich bereits in der Erforschung der Wahrheit gemacht zu haben glaube, und hoffe so viel von der Zukunft, dass unter allen Beschäftigungen der Menschen, als solche, die von mir erwählte mir allein als wahrhaft gut und werthvoll erscheint.

Trotzdem kann ich mich irren, und es ist vielleicht nur Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiss, wie leicht man sich in eigenen Angelegenheiten täuscht, und wie verdächtig selbst die günstigen Urtheile der Freunde uns sein müssen. Aber ich werde mit Vergnügen in dieser Abhandlung die von mir vorgeschlagenen Wege schildern und mein Leben wie in einem Gemälde aufrollen, damit Jeder selbst urtheilen

---

[2]) Unter „Formen und Naturen“ ist hier im scholastisch-Aristotelischen Sinne das Wesen *(essentia)* zu verstehen, was ewig und unveränderlich ist und in dem Bewegenden oder der Form enthalten ist, gegenüber der passiven Materie (ὑλη).

könne. Wenn mir von diesen Urtheilen später etwas zu Ohren kommt, so soll es ein neues Mittel der Belehrung für mich werden, was ich zu den von mir geübten hinzufügen werde.

Meine Absicht ist also hier nicht, die Methode zu lehren, die Jeder zur richtigen Leitung seines Verstandes zu befolgen habe, sondern ich will nur zeigen, wie ich den meinigen zu leiten gestrebt habe. Wer Lehren geben will, muss sich für klüger halten als die, an welche er sich richtet, und bei dem geringsten Versehen trifft ihn der Tadel. Ich biete daher diese Schrift nur als eine Erzählung oder, wenn man lieber will, als eine Fabel dar, wo neben nachahmenswerthen Beispielen sich vielleicht auch manche finden, denen man mit Recht nicht folgen mag. So hoffe ich, dass sie Manchem nützen und Niemandem schaden werde, und dass Alle mir für meine Offenheit Dank wissen werden.

Ich bin seit meiner Kindheit in den Wissenschaften unterrichtet worden, und da man mich versicherte, dass dadurch eine klare und sichere Kenntniss von allem zum Leben Nützlichen gewonnen werde, so entstand in mir das dringende Verlangen, sie zu erlernen. Sobald ich jedoch die Studien vollendet hatte, nach deren Abschluss man unter die Klasse der Gelehrten aufgenommen zu werden pflegt, änderte sich meine Ansicht gänzlich. Denn ich sah mich von so viel Zweifeln und Irrthümern bedrängt, dass ich von meinen Studien nur den einen Vortheil hatte, meine Unwissenheit mehr und mehr einzusehen. Und dennoch befand ich mich in einer der berühmtesten Schulen Europa's, in welcher, wenn es irgendwo gelehrte Männer gab, dergleichen sein mussten. Ich hatte Alles gelernt, was die Andern daselbst lernten; ich hatte sogar mich nicht mit den Wissenschaften, die man uns lehrte, begnügt, sondern alle Bücher durchlesen, die von den seltensten und wissenswürdigsten Dingen handelten und mir in die Hände fielen. Daneben kannte ich die Urtheile Anderer über mich, und ich wusste, dass man mich nicht unter meine Mitschüler stellte, obgleich manche darunter die Stelle unserer Lehrer auszufüllen bestimmt waren. Auch hielt ich dieses Jahrhundert für so frisch und fruchtbar an guten Köpfen als irgend ein vorhergegangenes. So nahm ich mir die Freiheit, die Andern

nach mir zu beurtheilen und an keine solche Lehre in der Welt zu glauben, wie man sie früher mich hatte hoffen lassen.

Ich verachtete jedoch deshalb die Arbeiten nicht, mit denen man in den Schulen sich beschäftigte. Ich erkannte, dass die hier gelehrten Sprachen zum Verständniss der alten Bücher nöthig sind; dass die Zierlichkeit der Fabeln den Geist weckt; dass die merkwürdigen Thaten in der Geschichte ihn erheben und, mit Einsicht gelesen, das Urtheil bilden helfen. Das Lesen der guten Bücher gleicht einer Unterhaltung mit ihren Verfassern, als den besten Männern vergangener Zeiten, und zwar einer auserlesenen Unterhaltung, in welcher sie uns nur ihre besten Gedanken offenbaren. Ebenso hat die Beredsamkeit ihre Macht und unvergleichliche Schönheit; die Dichtkunst hat ihre Feinheiten und entzückenden Genüsse; die Mathematiker zeigen ihre scharfsinnigen Erfindungen, welche ebensowohl den Wissbegierigen befriedigen, wie den Künsten zu Statten kommen und die menschliche Arbeit erleichtern. Ebenso enthalten die moralischen Schriften viele nützliche Belehrungen und Ermahnungen zur Tugend; die Gottesgelahrtheit lehrt den Himmel gewinnen; die Philosophie gewährt die Mittel, über Alles zuverlässig zu sprechen und von den weniger Gelehrten sich bewundern zu lassen; die Rechtswissenschaft, die Medizin und die anderen Wissenschaften bringen ihren Jüngern Ehre und Reichthum; endlich ist es gut, wenn man sie alle geprüft hat, um ihren wahren Werth zu erkennen und sich vor Betrug zu schützen.

Indess meinte ich schon zu viel Zeit auf die Sprachen und selbst auf die alten Bücher, ihre Geschichten und Fabeln verwendet zu haben; denn die Unterhaltung mit Personen aus früheren Jahrhunderten ist wie das Reisen. Es ist gut, wenn man mit den Sitten verschiedener Völker bekannt wird, um über die unsrigen ein gesundes Urtheil zu gewinnen und nicht zu glauben, dass Alles, was gegen unsere Gebräuche läuft, lächerlich oder unvernünftig sei, wie dies leicht von dem geschieht, der nichts gesehen hat. Verwendet man aber zu viel Zeit auf das Reisen, so wird man zuletzt in seinem eigenen Vaterlande fremd, und bekümmert man sich zu sehr um das, was in vergangenen Jahrhunderten geschehen, so bleibt man meist

sehr unwissend in dem, was in dem gegenwärtigen vorgeht. Ausserdem lassen die Fabeln Vieles für möglich halten, was es nicht ist, und selbst die zuverlässigsten Geschichtschreiber verändern oder vergrössern die Bedeutung der Ereignisse, um sie lesenswerther zu machen, oder sie lassen wenigstens die geringen und weniger glänzenden Umstände bei Seite, so dass der Ueberrest nicht mehr so bleibt, wie er ist. So gerathen die, welche ihr Verhalten nach diesen Beispielen einrichten, leicht in die Tollheiten unserer Ritterromane und fassen Pläne, die ihre Kräfte übersteigen.

Ich schätzte die Beredsamkeit hoch und liebte die Dichtkunst; aber ich hielt beide mehr für Geschenke der Natur als für Früchte des Fleisses. Wer den besten Verstand hat und seine Gedanken am richtigsten ordnet und am klarsten und verständlichsten ausdrückt, wird seine Aussprüche am besten vertheidigen, wenn es auch in schlechtem Dialekt geschieht, und er nie die Beredsamkeit gelernt hat. Ebenso sind die, welche die ansprechendsten Einfälle haben und sie am zierlichsten und gefühlvollsten schildern können, die besten Dichter, auch wenn die Dichtkunst ihnen unbekannt geblieben ist.

Ich erfreute mich vorzüglich an der Mathematik wegen der Gewissheit und Sicherheit ihrer Beweise; allein ich erkannte ihren Nutzen noch nicht. Ich meinte, sie diene nur den mechanischen Künsten, und wunderte mich, dass man auf ihren festen und dauerhaften Grundlagen nichts Höheres aufgebaut hatte. Umgekehrt erschienen mir die moralischen Schriften der alten Heiden wie prächtige und grossartige, aber auf Sand und Schmutz erbaute Paläste. Sie erheben die Tugend hoch und lassen sie als das Werthvollste von allen Dingen der Welt erscheinen, aber sie lehren sie nicht genug erkennen, und oft ist es nur eine Unempfindlichkeit oder ein Stolz oder eine Verzweiflung oder ein Vatermord, was sie mit dem schönen Namen der Tugend belegen.

Ich verehrte unsere Gottesgelahrtheit und mochte gleich jedem Anderen den Himmel verdienen; als ich indess erkannte, dass der Weg dahin den Unwissenden ebenso offen steht wie den Gelehrten, und dass die geoffenbarten Wahrheiten, welche dahin führen, unsere Einsicht übersteigen, so wagte ich es nicht, sie meiner schwachen Ver-

nunft zu unterbreiten; denn das Unternehmen ihrer Prüfung verlangt zu seinem Gelingen eines ausserordentlichen Beistandes des Himmels und einer mehr als menschlichen Kraft.

Von der Philosophie kann ich nur sagen, dass, obgleich sie seit vielen Jahrhunderten von den ausgezeichnetsten Geistern gepflegt worden, dessenungeachtet kein Satz darin unbestritten und folglich unzweifelhaft ist. Ich war nun nicht anmassend genug, um zu hoffen, dass es mir besser wie den Andern gelingen werde. Ich überlegte, wie vielerlei verschiedene Meinungen über einen Gegenstand von den Gelehrten vertheidigt werden, während doch die wahre nur eine sein kann, und deshalb galt mir selbst das Wahrscheinliche für falsch.

Was aber die übrigen Wissenschaften anlangt, die ihre Grundsätze von der Philosophie entlehnen, so meinte ich, dass man auf so unsicheren Unterlagen nichts Dauerhaftes errichten könne, und weder die Ehre, noch den Gewinn, den sie versprachen, konnten in mir den Wunsch, sie zu lernen, erwecken; denn, Gott sei Dank! nöthigten meine Verhältnisse mich nicht, aus der Wissenschaft ein Gewerbe für meinen Unterhalt zu machen. Ich verachtete zwar nicht den Ruhm, wie ein Cyniker, aber ich machte mir wenig aus einem solchen, den ich nur mit Unrecht verdiente. Endlich kannte ich bereits den Werth falscher Lehren hinlänglich, so dass die Versprechen der Alchymisten und die Weissagungen der Astrologen und die Betrügereien der Zauberer und die Kunststücke und Lobpreisungen derer mich nicht täuschen konnten, die ein Geschäft daraus machen, mehr zu wissen, als sie wissen.

Ich gab deshalb, sobald mein Alter mich der Aufsicht meiner Lehrer enthob, das Studium der Wissenschaften gänzlich auf. Ich verlangte nur noch nach der Wissenschaft, die ich in mir selbst oder in dem grossen Buche der Natur finden würde, und benutzte den Rest meiner Jugend zu Reisen. [3]) Ich sah die Höfe und die Kriegsheere, verkehrte mit Leuten jeden Standes und Temperamentes, sammelte mancherlei Erfahrungen, erprobte mich

---

[3]) Der Leser wird hier leicht die grosse Aehnlichkeit dieser Situation mit der bei Faust von Goethe geschilderten bemerken.

in den Widerwärtigkeiten des Schicksals und betrachtete alle vorkommenden Dinge so, dass ich einen Nutzen daraus ziehen konnte. Es schien mir, dass ich viel mehr Wahrheit in den Betrachtungen finden könnte, die Jeder über die Dinge anstellt, die ihn betreffen, und deren Ausgang ihm bald die Strafe für ein falsches Urtheil bringt, als in denen, welche der Gelehrte in seinem Zimmer über nutzlose Spekulationen anstellt, die ihn höchstens um so eitler machen, je mehr er sich dabei von dem gesunden Verstande entfernen muss; denn umsomehr muss er Geist und Kunst aufwenden, um sie annehmbar zu machen. Ich hatte von jeher das eifrige Verlangen, den Unterschied des Wahren und Falschen zu erkennen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und im Leben mit Sicherheit vorzuschreiten.

Selbst bei der Betrachtung der Sitten Anderer fand ich nichts Zuverlässiges; ich sah hier beinahe dieselben Gegensätze wie früher in den Meinungen der Philosophen. Der wichtigste Vortheil, den ich davon zog, war die Einsicht, dass selbst die ausschweifendsten und lächerlichsten Dinge bei grossen Völkern allgemeine Annahme und Billigung finden können, und dass ich mich nicht zu sehr auf das verlassen dürfe, was mir selbst durch Beispiel und Gewohnheit beigebracht worden war.

So befreite ich mich nach und nach von vielen Irrthümern, die unser natürliches Licht verdunkeln und den Ausspruch der Vernunft uns weniger hören lassen; und nachdem ich so mehrere Jahre in dem Studium des Buches der Welt verbracht und einige Erfahrung zu sammeln versucht hatte, fasste ich eines Tages den Plan, auch mich selbst zu erforschen und alle meine Geisteskraft zur Auffindung des rechten Weges anzustrengen. Dies gelang mir auch, glaube ich, nunmehr viel besser, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und von meinen Büchern entfernt gehabt hätte. [4]

---

[4] Man darf die in diesem Abschnitt vorkommenden Aussprüche und Urtheile über Menschen und Wissen-

Zweiter Abschnitt.

Ich war damals in Deutschland, wohin die Kriege, welche noch heute nicht beendet sind, mich gelockt hatten. Als ich von der Kaiserkrönung zum Heere zurückkehrte, [5]) hielt mich der einbrechende Winter in einem Quartiere fest, wo ich keine Gesellschaft fand, die mich interessirte und wo glücklicherweise weder Sorgen noch Leidenschaften mich beunruhigten. So blieb ich den ganzen Tag in einem warmen Zimmer eingeschlossen und hatte volle Musse, mich in meine Gedanken zu vertiefen.

Einer der ersten dieser Gedanken liess mich bemerken, dass die aus vielen Stücken zusammengesetzen und von der Hand verschiedener Meister gefertigten Werke oft nicht so vollkommen sind als die, welche nur Einer gefertigt hat. So sind die von einem Baumeister unternommenen und ausgeführten Bauten schöner und von besserer Anordnung als die, wo mehrere gebessert, und man alte

---

schaften nicht in zu strengem Sinne nehmen. Es sind die Gedanken und die Bekenntnisse eines Philosophen, wie man Bekenntnisse von Staatsmännern und Künstlern besitzt und hochschätzt, weniger um der Wahrheit der allgemeinen Gedanken als um des Interesses willen, was der Blick in die psychologische Entstehung der grossen Werke gewährt, welche diese Männer geschaffen haben. Desc. urtheilt hier über Philosophie und Wissenschaft mehr nach Art eines Weltmannes als eines tiefen Denkers; er will gefallen und unterhalten und bleibt deshalb auf der Oberfläche; er spielt um so unbefangener mit den krausen Gebilden, die sich hier dem Auge zunächst bieten, je genauer er auch die Tiefen kennt und je bestimmter er den Plan hat, den Leser später dahin mit sich hinabzuführen.

[5]) Es war im Jahre 1619, siebzehn Jahre vor dem Erscheinen dieser im Jahre 1637 veröffentlichten Abhandlung. Es wird überhaupt gut sein, wenn der Leser sich bei diesem Werke die in der vorstehenden Lebensbeschreibung geschilderten Schicksale und Unternehmen des Desc. immer gegenwärtig erhält.

Mauern, die zu anderem Zweck gedient, dabei benutzt hat. So sind jene alten Städte, die anfangs nur Burgflecken waren, aber im Laufe der Zeit gross geworden sind, im Vergleich zu den regelmässigen Plätzen, die ein Ingenieur nach seinem Gutdünken in einer Ebene anlegt, meist so schlecht eingetheilt, dass ohnerachtet der hohen Kunst des Einzelnen man doch bei dem Anblick ihrer schlechten Ordnung und der krummen und ungleichen Strassen sie eher für Werke des Zufalls als für die vernünftiger Wesen hält. Trotzdem gab es zu allen Zeiten Beamte, welche die einzelnen Bauten im Interesse der allgemeinen Zierde zu beaufsichtigen hatten. Man sieht also, wie schwer es ist, etwas Vollständiges zu erreichen, wenn man nur die Arbeiten Anderer benutzt. Deshalb befinden sich auch halb wilde und nur nach und nach civilisirte Völker, die ihre Gesetze nur nach Maassgabe der gerade vorkommenden Verbrechen und Streitigkeiten erliessen, nicht in so gutem Zustande als die, welche von Anfang ihrer Verbindung an die von einem weisen Gesetzgeber ausgegangene Verfassung angenommen haben. Ebenso ist es unzweifelhaft, dass eine Religion, deren Anordnungen von Gott allein ausgegangen sind, unvergleichlich besser als alle anderen geordnet sein muss. Was aber die menschlichen Dinge anlangt, so glaube ich, dass der ehemalige blühende Zustand Sparta's nicht durch seine einzelnen guten Gesetze herbeigeführt worden ist, deren manche sonderbar und selbst den guten Sitten zuwider waren, sondern dadurch, dass sie sämmtlich von einem Manne erdacht waren und dasselbe Ziel verfolgten. Das Gleiche nahm ich von den in den Büchern niedergelegten Wissenschaften an, wenigstens so weit ihre Gründe nur Wahrscheinlichkeit haben, und sie ohne Beweise allmählich aus den Meinungen einer Menge verschiedener Männer gebildet und angewachsen sind. Sie kommen der Wahrheit nicht so nahe als die einfachen Betrachtungen, welche ein Mensch von gesundem Verstande über die ihm vorkommenden Dinge in natürlicher Weise anstellt. Auch sind wir Erwachsenen ja alle früher Kinder gewesen und sind lange von unseren Begierden und von unseren Lehrern geleitet worden, die einander oft widersprachen, und die vielleicht beide uns nicht immer das Beste riethen. Unsere Urtheile können deshalb nicht so rein und zuver-

lässig sein, als wenn wir von unserer Geburt ab den vollen Gebrauch unserer Vernunft gehabt hätten und immer von ihr allein geleitet worden wären.

Allerdings reisst man nicht alle Häuser einer Stadt nieder, nur um sie in anderer Gestalt wieder aufzuführen und die Strassen zu verschönern, aber Mancher lässt das seinige abtragen und neu bauen, ja er ist mitunter dazu gezwungen, wenn Gefahr droht, dass es von selbst einfallen werde, und die Fundamente nicht zuverlässig sind. Nach diesem Beispiel meinte ich, dass ein Einzelner schwerlich die Reform eines Staats damit beginnen werde, alle Grundlagen zu ändern und behufs des Neubaues umzustürzen; ebensowenig wird in dieser Weise die Gesammtheit der Wissenschaften oder die in den Schulen eingeführte Weise des Unterrichts verbessert werden können. Aber in Betreff der von mir bisher angenommenen Meinungen schien es mir das Beste, sie mit einem Male ganz zu beseitigen, um nachher bessere oder auch vielleicht dieselben, aber nach dem Maasse der Vernunft zugerichtet, an deren Stelle zu setzen. Ich war überzeugt, dass ich damit zu einem besseren Lebenswandel gelangen würde, als wenn ich auf den alten Grundlagen fortbaute und mich nur auf die Grundsätze stützte, die ich in meiner Jugend, ohne ihre Wahrheit zu prüfen, angenommen hatte. Wenn ich auch einige Schwierigkeiten hier antraf, so gab es doch Hülfsmittel dafür, und sie waren nicht mit denen zu vergleichen, die sich bei der geringsten öffentlichen Angelegenheit hervorthun. Diese grossen Körper sind, einmal umgestürzt, schwer wieder aufzurichten und schwer zu erhalten, wenn sie schwanken; ihr Fall muss Viele hart treffen. Ihre Mängel, wenn sie deren haben, und dass dies bei den meisten der Fall, zeigt schon die blosse Verschiedenheit unter ihnen, sind durch die Gewohnheit gemildert. Vieles davon wird allmählich beseitigt oder verbessert, was durch blosse Berechnung nicht so gut erreicht werden könnte, und das Bestehende ist endlich beinahe immer erträglicher als der Wechsel. Es ist wie mit den Heerstrassen über die Gebirge; allmählich werden sie glatt und bequem durch den Gebrauch, und man thut besser, ihnen zu folgen, als geradeaus zu gehen, über Felsen zu klettern und in Abgründe hinabzusteigen.

Ich kann deshalb jene aufsprudelnden und unruhigen

Launen nicht billigen, wo man, ohne dass Geburt oder Stellung zur Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten auffordert, doch nicht ermüdet, irgend eine neue Verbesserung auszudenken; und wenn diese Abhandlung nur im Geringsten mich dieser Thorheit verdächtig machen könnte, sollte es mir leid thun, ihre Veröffentlichung gestattet zu haben. Ich habe mich immer darauf beschränkt, meine eigenen Gedanken zu berichtigen und auf einen Grund zu bauen, der ganz mir gehört. Wenn ich hier von meinem Werke, weil es mir gefällt, ein Muster biete, so will ich doch deshalb Niemand zur Nachahmung veranlassen. Die, welche Gott mehr begnadigt hat, mögen vielleicht höhere Pläne haben; aber ich fürchte, dass schon dieser hier für Manchen zu kühn sein wird. Der blosse Entschluss, sich von Allem loszusagen, was man bisher für wahr gehalten hat, ist ein Schritt, den nicht Jeder thun mag. Die Welt ist mit zwei Arten von Geistern erfüllt, denen beiden dies nicht gefallen wird. Die Einen halten sich für klüger, als sie sind, überstürzen sich in ihren Urtheilen und können ihre Gedanken nicht in Ruhe leiten. Nähmen diese sich einmal die Freiheit, an ihren angenommenen Grundsätzen zu zweifeln und von dem betretenen Wege abzuweichen, so würden sie nie den Fussweg einhalten können, der sie geradeaus führt, und sie würden ihr ganzes Leben aus den Irrwegen nicht herauskommen. Die Zweiten sind vernünftig und bescheiden genug, um einzusehen, dass sie das Wahre und Falsche weniger als Andere unterscheiden; sie lassen sich von Diesen unterrichten und werden deshalb lieber den Meinungen Dieser folgen, als selbst etwas Besseres aufsuchen.

Ich würde unzweifelhaft zu den Letzteren gehört haben, wenn ich nur e i n e n Lehrer gehabt hätte, oder wenn ich nicht die Verschiedenheit der Ansichten bemerkt hätte, die von jeher unter den Gelehrten geherrscht hat. Ich hatte bereits in dem Kolleg gelernt, dass man nichts so Fremdes und Unglaubliches sich ausdenken kann, was nicht ein Philosoph behauptet hätte. Ich bemerkte ferner auf meinen Reisen, dass selbst die, welche in ihren Ansichten von den meinigen ganz abwichen, deshalb noch keine Barbaren oder Wilde waren, sondern oft ihren Verstand ebensogut oder besser als ich gebrauchen konnten.

Ich überlegte ferner, dass derselbe Mensch mit demselben Geist, je nachdem er unter den Franzosen oder Deutschen aufwächst, anders werden wird, als wenn er immer unter den Chinesen oder Kannibalen lebt, und wie bis auf die Kleidermoden hinab dieselbe Sache, die uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht vor den nächsten zehn Jahren wieder gefallen wird, uns jetzt verkehrt und lächerlich erscheint. So bestimmt uns mehr die Gewohnheit und das Beispiel als die sichere Kenntniss; und obgleich die Mehrheit der Stimmen für schwer zu entdeckende Wahrheiten nicht viel werth ist, und es oft wahrscheinlicher ist, dass ein Einzelner sie eher als ein ganzes Volk entdecken werde, so fand ich doch Niemand, dessen Meinungen mir einen Vorzug vor denen Anderer zu verdienen schienen, und ich war gewissermassen zu dem Versuch genöthigt, mich selbst weiter zu bringen.

Allein gleich einem Menschen, der in der Dunkelheit und allein geht, entschloss ich mich, es so langsam und mit so viel Vorsicht zu thun, dass ich, sollte ich auch nur langsam vorwärts kommen, doch vor jedem Falle geschützt bliebe. Ich beschloss sogar, nicht mit dem gänzlichen Verwerfen Alles dessen zu beginnen, was sich ohne Anleitung der Vernunft in meinem Glauben eingeschlichen hatte, sondern zuvor den Plan des zu unternehmenden Werkes sattsam zu überlegen und die wahre Methode aufzusuchen, die mich zur Kenntniss Alles dessen führen könnte, dessen mein Geist fähig ist.

Ich hatte in meiner Jugend von den Zweigen der Philosophie die Logik und von der Mathematik die geometrische Analysis und die Algebra ein Wenig studirt, da diese drei Künste oder Wissenschaften mir für meinen Plan förderlich zu sein schienen. Bei ihrer Prüfung wurde ich indess gewahr, dass die Schlüsse der Logik und die Mehrzahl ihrer übrigen Regeln mehr dazu dienen, einem Anderen das, was man weiss, zu erklären oder, wie bei der Lullischen Kunst, [6]) von dem, was man nicht weiss

---

[6]) Die Lullische Kunst hat ihren Namen von Raymund Lullius, einem überspannten Kopfe, der mit einem und demselben Mittel, nämlich einer neuen Art Logik und Topik, die Heiden und Muhamedaner bekehren und die Philosophie reformiren wollte. Er war 1234 in Palma auf

und versteht, zu sprechen, als selbst zu lernen. Die Logik enthält allerdings viele gute und wahre Vorschriften, aber es sind auch viele schädliche und überflüssige eingemengt, welche sich so schwer von jenen trennen lassen, wie eine Diana oder Minerva aus einem rohen Marmorblock zu trennen ist. Bei der Analysis der Alten und der Algebra der Neuern fand ich, dass sie sich nur auf sehr abstrakte und nutzlose Gegenstände erstreckt. Die erste ist immer so an die Betrachtung der Figuren geknüpft, dass sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft zu ermüden; in der letzteren aber hat man sich gewissen Regeln und Zeichen unterworfen, aus denen eine verworrene und dunkle Kunst, welche den Geist beschwert, statt eine Wissenschaft, die ihn bildet, hervorgegangen ist. Dies liess mich nach einer anderen Methode suchen, welche die Vortheile dieser drei Wissenschaften böte, ohne ihre Fehler zu haben. So wie nun die Menge der Gesetze oft dem Laster zur Entschuldigung dient, und ein Staat besser regiert ist, wenn er nur wenige, aber streng befolgte Gesetze hat; so glaubte auch ich in der Logik, statt jener grossen Zahl von Regeln, die sie enthält, an den vier folgenden genug zu haben, sofern ich nur fest entschlossen blieb, sie beharrlich einzuhalten und auch nicht einmal zu verlassen.

Die erste Regel war, niemals eine Sache für wahr anzunehmen, ohne sie als solche genau zu kennen; d. h. sorgfältig alle Uebereilung und Vorurtheile zu vermeiden und nichts in mein Wissen aufzunehmen, als was sich so klar und deutlich darbot, dass ich keinen Anlass hatte, es in Zweifel zu ziehen.

Majorca geboren, trat anfangs in die Kriegsdienste bei Jacob von Arragonien und ward einer der ausschweifendsten Wüstlinge. Einst folgte er einer Schönen aus der Kirche bis auf ihr Zimmer; dort zeigte ihm diese ihre vom Krebs zerfressene Brust; dies erschütterte ihn so, dass er sein wüstes Leben aufgab, in eine Einöde ging und seine Zeit mit Beten und Kasteiungen zubrachte. Später wandte er sich zu dem Studium der Wissenschaften und zog zur Bekehrung der Araber und Türken dreimal nach Afrika. An den dort erlittenen Misshandlungen starb er 1315.

Die **zweite** war, jede zu untersuchende Frage in so viel einfachere, als möglich und zur besseren Beantwortung erforderlich war, aufzulösen.

Die **dritte** war, in meinem Gedankengang **die** Ordnung festzuhalten, dass ich mit den einfachsten und leichtesten Gegenständen begann und nur nach und nach zur Untersuchung der verwickelten aufstieg, und eine gleiche Ordnung auch in den Dingen selbst anzunehmen, selbst wenn auch das Eine nicht von Natur dem Anderen vorausgeht.

Endlich **viertens**, Alles vollständig zu überzählen und im Allgemeinen zu überschauen, um mich gegen jedes Uebersehen zu sichern.

Die lange Kette einfacher und leichter Sätze, deren die Geometer sich bedienen, um ihre schwierigsten Beweise zu Stande zu bringen, liess mich erwarten, dass alle dem Menschen erreichbaren Dinge sich ebenso folgen. Wenn man also sich nur vorsieht und nichts für wahr nimmt, was es nicht ist, und wenn man die zur Ableitung des Einen aus dem Anderen nöthige Ordnung beobachtet, so kann man selbst den entferntesten Gegenstand endlich erreichen und den verborgensten entdecken. Auch war ich über das, womit ich den Anfang zu machen hätte, nicht in Verlegenheit. Ich wusste, dass dies das Einfachste und Leichteste sein müsste. Ich überlegte, dass von Allen, welche früher die Wahrheit in den Wissenschaften gesucht hatten, allein die Mathematiker einige Beweise, d. h. einige sichere und überzeugende Gründe haben auffinden können, und so zweifelte ich nicht, dass sie mit diesen auch die Prüfung begonnen haben; und wenn ich auch keinen Nutzen sonst davon erwarten konnte, so glaubte ich doch, sie würden meinen Geist gewöhnen, sich von der Wahrheit zu nähren und nicht mit falschen Gründen sich zu begnügen.

Aber ich war deshalb nicht Willens, alle besonderen mathematischen Wissenschaften zu erlernen; denn ich sah, dass sie trotz der Verschiedenheit ihrer Gegenstände darin übereinkamen, die zwischen denselben stattfindenden Beziehungen oder Verhältnisse zu betrachten. Ich hielt es deshalb für besser, nur diese Verhältnisse überhaupt zu untersuchen und sie nur in Gegenständen zu suchen, welche die Kenntniss jener mir erleichtern wür-

den, aber ohne sie darauf zu beschränken, damit ich desto besser sie nachher auf alles Andere darunter Fallende anwenden könnte. Auch hatte ich bemerkt, dass ihre Erkenntniss mitunter erfordern würde, dass ich sie im Einzelnen betrachtete oder auch nur im Gedächtniss behielt oder mehrere zusammenfasste. Ich meinte deshalb für ihre Betrachtung im Einzelnen sie am besten in Linien zu suchen, da ich nichts Einfacheres und bestimmter Wahrnehmbares kannte; um sie aber festzuhalten oder mit anderen zusammenzufassen, musste ich suchen, sie durch einige möglichst einfache Ziffern auszudrücken. Damit glaubte ich das Beste von der geometrischen Analysis und von der Algebra entlehnt zu haben und alle Mängel der einen mit der anderen zu verbessern. [7]

Ich kann sagen, dass die Beobachtung dieser wenigen aufgestellten Regeln mich zur leichten Lösung aller von diesen beiden Wissenschaften behandelten Fragen führte. Indem ich mit dem Einfachsten und Allgemeinsten anfing, und jede gefundene Wahrheit mir zu einer Regel wurde, um neue daraus zu gewinnen, kam ich in zwei bis drei Monaten mit verschiedenen Aufgaben zum Ziel, die ich bisher für sehr schwierig gehalten hatte, und ich meinte zuletzt selbst bei den noch ungelösten Fragen die

---

[7]) Desc. ist der Begründer der analytischen Geometrie, deren Wesen darin besteht, dass die geometrischen Gestalten auf Zahlenverhältnisse und algebraische Formeln zurückgeführt werden, so dass nun an Stelle der aus der Gestaltung entlehnten Beweise die Rechnung mit ihren Formeln und Hülfsmitteln eintritt. Einen Hauptpunkt dabei bildet die Bestimmung des Ganges der krummen Linien durch gerade, gleiche Winkel innehaltende Linien oder durch Koordinaten. Indem sich ergab, dass bei einer bestimmten Kurvenart diese Koordinaten für alle Punkte der Kurve ein bestimmtes in einer Formel auszudrückendes Verhältniss einhalten, war es nun möglich, die meisten Lehrsätze derselben, insbesondere die über die Tangenten und Krümmungshalbmesser, ohne Hülfe der Zeichnung, rein algebraisch abzuleiten. Desc. ist der Erfinder dieser höchst wichtigen Methode, auf welcher die moderne Astronomie und Mechanik beruhen, und hierauf beziehen sich die hier erwähnten Linien und Ziffern.

Mittel und die Grenze ihrer Auflösung bestimmen zu können. Der Leser wird mich deshalb nicht für eitel halten; er möge bedenken, dass es in jeder Sache nur eine Wahrheit giebt, und Jeder, der sie findet, Alles weiss, was davon zu wissen möglich ist. So kann z. B. ein in der Arithmetik unterrichtetes Kind, wenn es eine Addition nach seinen Regeln macht, sicher sein, in Betreff der gesuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menschliche Geist zu finden vermag. Denn zuletzt enthält die Methode, welche die richtige Ordnung zu befolgen und alle Umstände der Aufgabe genau zu beachten lehrt, Alles, was den arithmetischen Regeln ihre Gewissheit giebt.

Am meisten gefiel mir aber an dieser Methode, dass ich bei ihr in Allem meinen Verstand, wo nicht vollkommen, doch so gut benutzte, als es in meinen Kräften stand. Ich bemerkte ausserdem, dass mein Geist durch ihre Anwendung sich allmählich gewöhnte, seinen Gegenstand reiner und bestimmter zu erfassen, und obgleich ich diese Methode noch nicht im Besonderen versucht hatte, so versprach ich mir doch von ihr bei den Schwierigkeiten anderer Wissenschaften denselben Nutzen, den sie mir in der Algebra gewährt hatte. Nicht, dass ich gewagt hätte, damit gleich Alles, was sich darbot, zu prüfen; denn dies würde selbst der von ihr verlangten Ordnung zuwider gewesen sein; aber da ich bemerkt hatte, dass alle Grundsätze dieser Methode aus der Philosophie entlehnt werden müssten, und ich doch hier keine sichere vorfand, so meinte ich, vor Allem dergleichen darin aufstellen zu müssen. Da dies jedoch die wichtigste Sache von der Welt ist, und Uebereilung und Vorurtheile hier am gefährlichsten werden, so konnte ich ein solches Unternehmen nur erst in einem reiferen Alter zu vollführen hoffen; denn ich war damals erst 23 Jahre alt und hatte meine Zeit bis dahin blos mit Vorbereitungen hingebracht, indem ich aus meiner Seele theils alle falschen, früher empfangenen Ansichten entfernte, theils eine Menge Erfahrungen sammelte, die mir später als Stoff für meine Untersuchungen dienen sollten, theils mich in der vorgesetzten Methode übte, um mehr und mehr mich in ihr zu befestigen. [8])

---

[8]) Die von Desc. hier mit so viel Wichtigkeit behan-

Dritter Abschnitt.

Da es indess zu dem Wiederaufbau eines Wohnhauses nicht blos genügt, es niederzureissen, die Materialien und den Baumeister zu beschaffen oder sich selbst der Baukunst zu befleissigen und den Plan sorgfältig entworfen zu haben, sondern auch eine andere Wohnung besorgt sein will, in der man während des Baues sich gemächlich aufhalten kann, so bildete ich mir, um während der Zeit, wo die Vernunft mich nöthigte, in meinem Urtheilen unentschlossen zu bleiben, es nicht auch in meinen Handlungen zu sein, und um währenddem so glücklich als möglich zu leben, als Vorrath eine Moral aus drei oder vier Grundsätzen, die ich hier mittheilen will.

Der erste war, den Gesetzen und Gewohnheiten meines Vaterlandes zu folgen und fest in der Religion zu

---

delte Methode, insbesondere die vorher von ihm aufgestellten vier Regeln, haben nicht den Werth, welchen Desc. ihnen beilegt. Diese Regeln sind durchaus formaler Natur und bewegen sich in leeren Beziehungen. Es ist richtig, dass ihre Einhaltung bei Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten stattfinden mag; insbesondere, dass die mathematischen Wissenschaften in dieser Weise vorschreiten; allein Alles dies bemerkt man erst hinterher, nachdem der Fortschritt geschehen ist, und in keinem Falle können diese Regeln die geniale Konzeption ersetzen, welche wie ein Blitz in die Seele schlägt und zunächst den neuen Gedanken, das neue Gesetz hervortreten lässt, was den Fortschritt enthält. Alle grossen Entdeckungen sind durch solche geniale und plötzliche Entdeckungen gemacht worden; Galilei, der Zeitgenosse von Desc., fand so an den Schwingungen einer Lampe in der Kirche das Gesetz der Pendelbewegung; Newton kam durch den Fall des Apfels auf sein grosses Gesetz der Gravitation, und umgekehrt half Kepler alle Methode nichts, seine drei Gesetze zu finden; er rechnete vergeblich 26 Jahre, bis im 27. Jahre ihm die Konzeption kam, und die Rechnung sie nur bestätigte. — Desc. ist indess von der

bleiben, in welche Gottes Gnade mich seit meiner Kindheit hatte unterrichten lassen, auch im Uebrigen den gemässigten und von dem Aeussersten am meisten entfernten Ansichten zu folgen, wie sie von den Verständigsten meiner Bekannten geübt wurden. Indem ich meine eigenen Ansichten von nun ab für Nichts rechnete, da ich sie sämmtlich in Prüfung nehmen wollte, so glaubte ich am sichersten zu gehen, wenn ich denen der Verständigsten folgte. Vielleicht giebt es unter den Chinesen und Persern ebenso verständige Leute wie unter uns; allein es schien mir am besten, mich nach den Menschen zu richten, mit welchen ich zu leben hatte. Um ihre wahren Meinungen kennen zu lernen, glaubte ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Reden Acht haben zu müssen. Denn in Bezug auf die Verderbniss der Sitten sagen die Menschen nicht gerne Alles, was sie glauben, und Viele wissen dies nicht einmal; denn die Geistesthätigkeit, womit man eine Sache glaubt, ist verschieden von der, womit man weiss, dass man sie glaubt, und Eins ist oft da

---

Fruchtbarkeit seiner Methode so überzeugt, dass er wiederholt in seinen Schriften darauf zurückkommt. Es hängt dies mit dem Geist seiner Zeit zusammen. Man hatte in den letzten 100 Jahren grosse Entdeckungen in allen Gebieten der Natur gemacht, man hatte durch Beobachtung und Nachdenken Naturgesetze gefunden, deren Folgen unübersehbar waren; so befand sich die Menschheit in einer Aufregung, der nichts mehr unmöglich schien. Man hatte nach langem Kampfe die Ketten scholastischer Formeln abgeschüttelt, man war von den leeren Beziehungsformen zu der Beobachtung des Seienden übergegangen, und die glänzenden Erfolge dieses Prinzips liessen im ersten Rausche diese Methode über Alles stellen und als den sicheren Weg zur Weisheit nehmen. Auch hier wirkte noch ein Stück Scholastik nach; man fasste auch hier von dem Prinzip der Beobachtung nur das Formale und meinte damit, gleich einem Zauberstabe, auch den Inhalt gewinnen zu können, während dieser selbst auf diesem Wege sich doch nur der genialen Konzeption, wie bei dem Künstler, erschliesst. Ueber die Natur dieser Konzeption ist das Nähere Ph. d. W. S. 402 und Aesth. II. S. 279 gesagt.

ohne das Andere. [9]) Unter mehreren gleich anerkannten Meinungen wählte ich die gemässigtsten, theils weil sie immer die am leichtest ausführbaren und die vermuthlich besten sind, und jedes Uebermaass gewöhnlich schlecht ist, theils um mich möglichst wenig von dem richtigen Weg zu entfernen, im Fall ich irren sollte, während bei der falschen Wahl eines Aeussersten das Richtige auf der anderen Seite gelegen haben würde. Zu diesem Aeussersten rechnete ich insbesondere alle Versprechen, wodurch man seine Freiheit beschränkt. Ich wollte damit nicht die Gesetze tadeln, die, um der Schwachheit schwankender Gemüther entgegenzutreten, es gestatten, für einen guten Zweck und selbst der Sicherheit des Verkehrs wegen für einen gleichgültigen Zweck Gelübde und Verträge mit rechtsverbindlicher Kraft zu machen; aber ich sah in der Welt nichts Beharrliches. Da ich nun meine Einsichten verbessern und nicht verschlimmern wollte, so würde ich mich an dem Menschenverstand versündigt haben, wenn ich jetzt eine Sache gebilligt und so mich verpflichtet hätte, sie auch dann noch für gut zu nehmen, wenn sie es entweder nicht mehr gewesen, oder ich davon nicht mehr überzeugt gewesen wäre. [10])

---

[9]) Desc. unterscheidet hier richtig das Glauben von dem Wissen oder Bewusstsein. Das Glauben oder die Gewissheit gehört zu den Wissensarten (B. I. 60) und ist eine Art des Fürwahrhaltens, welche sich von der Erkenntniss nicht in der Gewissheit, sondern nur durch die Quellen unterscheidet, aus denen diese Gewissheit sich ableitet. Das Wissen in dem hier von Desc. gemeinten Sinne ist dagegen das Wissen oder Bewusstsein von seinem Wissen, was auch bei einem unsicheren Wissen stattfinden und bei den sogenannten unbewussten Vorstellungen ganz fehlen kann. Hier meint wohl Desc. damit nur, dass dem Glaubenden die besondere Natur seiner Wissensart unbekannt sein kann.

[10]) Desc. denkt hierbei an die weitaussehenden Versprechen gewisser Handlungen; vielleicht an die eigenen seinen Freunden gegebenen Zusagen, Einiges von seinen Schriften zu veröffentlichen. Diese Versprechen wurden ihm später oft drückend, und er bereute, in dieser Weise seine Freiheit zu handeln aufgegeben zu haben. Dagegen ist

Meine zweite Regel war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen als möglich zu sein und selbst die zweifelhafteste Meinung, nachdem ich mich einmal ihr zugewendet, ebenso festzuhalten, als wenn sie die sicherste von allen gewesen wäre. Ich folgte darin den Reisenden, die sich im Walde verirrt haben und am besten thun, nicht bald hier, bald dorthin sich zu wenden oder stehen zu bleiben, sondern so geradeaus als möglich in einer Richtung zu gehen und davon nicht aus Leichtsinn abzuweichen, sollte diese Richtung auch anfänglich nur aus Zufall gewählt worden sein; denn auf diese Weise werden sie, wenn auch nicht an ihr Ziel, doch endlich wenigstens irgend wohin gelangen, wo sie sich besser als mitten im Walde befinden werden. Auch gestatten die Verhältnisse oft keinen Aufschub im Handeln, und es ist deshalb ein richtiger Spruch, dass, wo man das Rechte nicht mit voller Gewissheit erkennt, man dem Wahrscheinlichsten zu folgen habe. Selbst wo diese Wahrscheinlichkeit für Mehreres sich gleich ist, hat man sich doch zu Einem zu entschliessen und es dann für die Frage der Ausführung nicht mehr als zweifelhaft, sondern als wahr und gewiss zu nehmen, weil die Regel, nach der wir so handeln, wahr ist. Dadurch habe ich mich gegen alle Reue und Gewissensbisse geschützt, die meist das Gewissen schwacher und schwankender Gemüther beunruhigen, wenn sie eine Sache beginnen, weil sie sie erst für gut ansehen, nachher aber für schlecht halten.

Meine dritte Regel war, mehr mich selbst als das Schicksal zu besiegen und eher meine Wünsche als die Weltordnung zu ändern, überhaupt mich daran zu gewöhnen, dass nichts als unsere Gedanken ganz in unserer Gewalt ist, und dass, wenn man Alles, was möglich ist, in den äusserlichen Dingen gethan hat, das an dem Erfolge Fehlende zu dem für uns Unmöglichen gehört. Dies allein genügte, um mich in Zukunft vor Wünschen nach dem Unerreichbaren zu schützen und mich zufrieden zu machen. Denn unser Wille verlangt nur nach Dingen, die ihm der Verstand als in einer Art erreichbar darstellt;

---

die Stelle nicht auf die gewöhnlichen Verträge des Verkehrs zu beziehen, die gleich oder bald erfüllt zu werden pflegen.

betrachtet man daher alle äusserlichen Dinge als gleich weit von unserer Macht entfernt, so werden wir uns nicht mehr über den Mangel derer betrüben, die scheinbar uns von Geburts wegen gebühren, sobald nur der Mangel derselben unverschuldet ist, als dass wir nicht Kaiser von China oder Mexiko sind. Wenn man, wie es heisst, aus der Noth eine Tugend macht, so verlangt man nach der Gesundheit, wenn man krank ist, oder nach der Freiheit im Gefängniss so wenig, als jetzt nach einem Körper von einem so unvergänglichen Stoff wie dem Diamant, oder nach Flügeln, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich gestehe, dass es langer Uebung und wiederholten Nachdenkens bedarf, um sich an die Betrachtung der Dinge aus diesem Gesichtspunkt zu gewöhnen. Wahrscheinlich besteht hierin vorzüglich das Geheimniss jener Philosophen, die in alten Zeiten sich der Macht des Schicksals entziehen und trotz der Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern sich über das Glück unterhalten konnten. Indem sie immer die von der Natur ihnen gesetzten Grenzen beachteten, waren sie fest überzeugt, dass nichts als ihre Gedanken in ihrer Macht stehe, und dies genügte, um sie vor jedem Verlangen nach anderen Dingen zu bewahren und ihre Neigungen so zu beherrschen, dass sie mit Grund sich für reicher, mächtiger und freier halten konnten als Andere, die ohne diese Philosophie trotz aller nur möglichen Gunst der Natur und des Glückes nicht diese Gewalt über ihren Willen hatten.

Zur Vollendung dieser Moral beschloss ich, die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen in diesem Leben zu überschauen, um die beste auszuwählen. Ohne hier die anderen herabzusetzen, glaubte ich doch zuletzt am besten zu thun, wenn ich die meinige fortsetzte, d. h. wenn ich mein ganzes Leben zur Ausbildung meiner Vernunft und zum Fortschritt in der Kenntniss der Wahrheit nach der mir vorgesetzten Methode verwendete. Ich empfand, seitdem ich dieser Methode mich zu bedienen angefangen hatte, eine so grosse Heiterkeit, dass es nach meiner Meinung nichts Angenehmeres und Unschuldigeres in diesem Leben geben konnte; jeden Tag entdeckte ich durch ihre Hülfe wichtige und den übrigen Menschen meist unbekannte Wahrheiten, und die Freude darüber

erfüllte meine Seele so, dass alles Andere mich nicht berührte.

Ausserdem lag den drei vorgehenden Regeln nur die Absicht, meine Kenntnisse zu erweitern, zu Grunde. Denn da Gott Jedem von uns eine Kraft zur Unterscheidung des Wahren von dem Falschen gegeben hat, so würde ich mich nicht einen Augenblick auf die Meinungen Anderer verlassen haben, wenn ich mir nicht vorgenommen gehabt hätte, sie selbst zu passender Zeit zu untersuchen, und ich würde mich der Gewissenszweifel in ihrer Befolgung nicht haben entschlagen können, wenn ich nicht jede Gelegenheit wahrgenommen hätte, um bessere ausfindig zu machen. Endlich hätte ich meine Wünsche nicht beschränken und zufrieden bleiben können, wenn ich nicht einen Weg gegangen wäre, der mich der Erwerbung aller nur möglichen Kenntnisse versicherte und damit auch aller wahren Güter, die in meiner Macht standen. Denn wenn unser Wille nur das begehrt und vollzieht, was der Verstand ihm als gut lehrt, so genügt das rechte Urtheil zu dem rechten Handeln und so gut als möglich zu urtheilen, um sein Bestes zu thun, d. h. um alle Tugenden zusammen mit den anderen erreichbaren Gütern zu erlangen. Ist man davon überzeugt, so wird die Zufriedenheit nicht fehlen.[11])

---

[11]) Was Desc. hier als seine vier Regeln der Moral bezeichnet, ist in Wahrheit nicht Moral, sondern nur Lebensklugheit. Denn nur bei dieser kann man solche Ueberlegung anstellen und eine solche Auswahl treffen; nur in dem Gebiete der Klugheit kann man so nach den Folgen rechnen. Dagegen ist man im Sittlichen nicht der Herr über die sittliche Regel, vielmehr besteht gerade das Wesen des Sittlichen oder Moralischen darin, dass der Mensch es als das Höhere über sich anerkennt und sich zu seiner Befolgung verpflichtet fühlt, ohne alle Rücksicht, welche Folgen daraus entstehen. Bei Desc. fehlt noch diese scharfe Unterscheidung zwischen Klugheit und Moral; er meint hier wirklich moralische Regeln zu bieten, indem er mit vielen Philosophen die Meinung theilt, dass das Sittliche durch Nachdenken aus der Vernunft abgeleitet werden und deshalb in der von ihm gewählten Weise gefunden werden könne. Deshalb behält

Nachdem ich so diese Regeln für gut befunden und zu jenen Wahrheiten des Glaubens gestellt hatte, die mir als die wichtigsten gegolten haben, glaubte ich mich unbedenklich aller übrigen Ueberzeugungen entschlagen zu können. Auch hoffte ich im Verkehr mit den Menschen besser mein Ziel zu erreichen, als wenn ich in der Stube, wo ich dies bedacht hatte, noch länger mich einschlösse. Ich begab mich deshalb noch vor Ende des Winters wieder auf die Reise und wanderte die folgenden neun Jahre in der Welt umher, wobei ich indess nur Zuschauer, aber nicht Mitspieler in den hier aufgeführten Komödien zu bleiben suchte. Ich untersuchte bei jeder Sache ihre verdächtige Seite und den Anlass zu Missverständnissen, und entwurzelte so in meinem Geiste alle Irrthümer, die sich früher in ihn eingeschlichen hatten. Ich wollte damit nicht etwa den Skeptikern nachahmen, welche nur zweifeln, um zu zweifeln, und eine stete Unentschlossenheit vorspiegeln; vielmehr ging mein Streben nur auf die Gewissheit, und ich verwarf den Triebsand und den unsicheren Boden nur, um den Felsen oder Schiefer zu erreichen. Dies gelang mir, glaube ich, um so besser, als ich die Unwahrheit oder Ungewissheit der zu prüfenden Sätze

---

er sich auch die eigene Prüfung des vorläufig Angenommenen vor, während in Wahrheit das Sittliche ein für den einzelnen Menschen ebenso Gegebenes und Festes ist wie die Natur, welche ihn umgiebt. In Folge dessen war die erste von Desc. gewählte Regel die allein wahre und richtige, nämlich den Gesetzen und dem Sittlichen seiner Zeit und seines Landes zu folgen. Desc. erkennt damit mittelbar an, dass alles Sittliche nur positiver Natur ist und für Jeden nur gilt, weil es in seinem Volke und in seiner Zeit als das Sittliche gilt. In Folge der bei Desc. fehlenden Unterscheidung von Sittlich und Klug läuft Klugheit und Moral bei diesen vier Regeln bunt durch einander; so haben die zweite und dritte Regel mehr die Natur des Klugen als Moralischen. Auch leiden diese Regeln an dem Fehler aller moralischen Regeln: dass sie in sich selbst nicht die Schranke ihrer Anwendung enthalten. Alle diese Regeln führen für sich allein bis zu Extremen, welche weder sittlich noch klug mehr sind.

nicht nach schwachen Vermuthungen, sondern nach klaren und festen Gründen prüfte und so zuletzt selbst aus dem Zweifelhaftesten einen sicheren Schluss zu ziehen vermochte, sollte es auch nur der sein, dass es keine Gewissheit enthielte. So wie man bei dem Abbruch eines alten Hauses die Materialien sammelt, um sie bei dem Aufbau des neuen zu benutzen, so machte ich auch bei der Niederreissung aller meiner schlecht begründeten Ueberzeugungen mancherlei Beobachtungen und Erfahrungen, die mir später zur Aufrichtung sicherer Ansichten gedient haben. Um so mehr fuhr ich in der Uebung der mir vorgesetzten Methode fort. Ich sorgte dafür, meine Gedanken überhaupt nur nach Regeln zu leiten; aber daneben benutzte ich von Zeit zu Zeit einige freie Stunden, um die Methode in schwierigen mathematischen Fragen zu üben, so wie in solchen, die ich den mathematischen dadurch ähnlich machte, dass ich sie von allen nicht gleich gewissen Zusätzen der übrigen Wissenschaften loslöste. Man wird dies an mehreren in diesem Buche dargelegten Sätzen bemerken können.[12]) So lebte ich scheinbar wie die Uebrigen, die ohne anderes Ziel, als ein angenehmes und friedliches Leben zu führen, sich bestreben, die Vergnügen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Musse ohne Langeweile zu geniessen, sich allen anständigen Zerstreuungen hingeben. Aber dabei liess ich in Verfolgung meines Zieles nicht ab und machte in der Kenntniss der Wahrheit vielleicht grössere Fortschritte, als wenn ich nur Bücher gelesen oder mit Gelehrten verkehrt hätte.

Jedenfalls verflossen diese neun Jahre, ohne dass ich schon Partei in den schwierigen Fragen ergriffen gehabt hätte, welche unter den Gelehrten verhandelt zu werden pflegen, und ohne dass ich nach den Grundlagen einer zuverlässigeren Philosophie als der gewöhnlichen gesucht hätte. Das Beispiel ausgezeichneter Männer, die bei gleicher Absicht mir dieses Ziel doch nicht erreicht zu

---

[12]) Dies bezieht sich auf die zusammen mit dieser Abhandlung über die neue Methode erschienenen Abhandlungen über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie, in welchen von dieser Methode Gebrauch gemacht worden ist.

haben schienen, liess mir das Unternehmen so schwer erscheinen, dass ich es vielleicht so bald nicht begonnen hätte, wenn nicht schon das Gerücht verbreitet worden wäre, dass ich das Ziel erreicht habe. Ich weiss nicht, worauf diese Meinung sich stützte; wenn ich durch meine Reden etwas dazu beigetragen, so kann es nur darin bestanden haben, dass ich offener meine Unwissenheit bekannte als Andere, die studirt haben, und dass ich die Gründe für meinen Zweifel an Dingen blicken liess, die Andere für gewiss halten; aber nie habe ich mich einer Wissenschaft gerühmt. Meine Gutmüthigkeit wollte es indess nicht, dass man mich für mehr hielt, als ich war; deshalb fand ich es nöthig, mich meines Rufes würdig zu zeigen, und so sind es gerade acht Jahre, dass ich in dieser Absicht mich von allen Bekannten weg in ein Land zurückzog, wo lange Kriege es dahin gebracht haben, dass die Heere, welche man unterhält, nur den Zweck haben, die Früchte des Friedens mit grösserer Sicherheit geniessen zu lassen, und wo das Volk in seiner Thätigkeit mehr um seine eigenen Angelegenheiten sich sorgt, als um fremde sich bekümmert. So kann ich hier, ohne die Bequemlichkeiten der grossen Stadt zu entbehren, doch so einsam und zurückgezogen leben wie in der abgelegensten Wüste. [13])

---

[13]) Hätte Desc. nicht so Grosses wirklich geleistet, so könnte man ihn nach diesen breiten Vorbereitungen und Auseinandersetzungen über seine Methode eher für einen Pedanten halten, der vor lauter Formalien und Vorbereitungen nie zur Sache selbst gelangt. Ein solches absichtlich methodisches Studium der Welt und der besonderen Wissenschaften, nicht um ihrer selbst willen, sondern zu philosophischen Zwecken, ist bei den Franzosen öfter vorgekommen, neuerlich auch bei dem berühmten Socialisten St. Simon. Eine solche Methode hat jedenfalls etwas Unnatürliches, ähnlich wie bei einem Menschen, der in einer heiteren Gesellschaft nur den Beobachter spielt. Auch ist eine solche abgesonderte Prüfung und Ausbildung der Methode, ohne an die Sache selbst zu gehen, nicht ausführbar. Man darf deshalb die Darstellung hier nicht zu streng nehmen; offenbar hat Desc. auf seinen Reisen und bei dem Studium der besonderen Wissenschaften nicht

Vierter Abschnitt.

Ich weiss nicht, ob ich den Leser mit den Untersuchungen unterhalten soll, die ich da zuerst angestellt habe. Sie sind so metaphysisch und ungewöhnlich, dass sie nicht dem Geschmack von Jedermann zusagen werden. Dennoch finde ich mich gewissermassen genöthigt, davon zu sprechen, damit man die Festigkeit der von mir genommenen Grundlagen beurtheilen könne. In Bezug auf Sitten hatte ich längst bemerkt, wie man mitunter zweifelhaften Ansichten so folgen muss, als wären sie unzweifelhaft; allein da ich mich damals nur der Erforschung der Wahrheit gewidmet hatte, so schien mir hier das entgegengesetzte Verhalten geboten, nämlich Alles als entschieden falsch zu verwerfen, wobei ich den leisesten Zweifel fand, um zu sehen, ob nicht zuletzt in meinem Fürwahrhalten etwas ganz Unzweifelhaftes übrig bleiben werde. Deshalb nahm ich, weil die Sinne uns manchmal täuschen, an, dass es nichts gebe, was so beschaffen wäre, wie sie es uns bieten, und da in den Beweisen, selbst bei den einfachsten Sätzen der Geometrie, oft Fehlgriffe begangen und falsche Schlüsse gezogen werden, so hielt ich mich auch hierin nicht für untrüglich und verwarf alle Gründe, die ich früher für zureichend angesehen hatte. Endlich bemerkte ich, dass dieselben Gedanken wie im Wachen auch im Traum uns kommen können, ohne dass es einen Grund für ihre Wahrheit im ersten Falle giebt; deshalb bildete ich mir absichtlich ein, dass Alles, was meinem Geiste je begegnet, nicht mehr wahr sei als die Täuschungen der Träume. Aber hierbei bemerkte ich bald, dass, während ich Alles für falsch behaupten wollte, doch nothwendig ich selbst, der dies dachte, etwas sein müsse, und ich fand, dass die Wahrheit: „Ich denke, also bin ich“, so fest und so

---

blos die Methode, sondern auch schon die sachlichen Grundsätze gleichzeitig gefunden, und als er später sich an diese Abhandlung machte, hatte er es mehr mit der Ordnung und letzten Ueberarbeitung, als mit dem ersten Antritt an die Sache zu thun.

gesichert sei, dass die übertriebensten Annahmen der Skeptiker sie nicht erschüttern können. So glaubte ich diesen Satz ohne Bedenken für den ersten Grundsatz der von mir gesuchten Philosophie annehmen zu können.[14])

Ich forschte nun, Wer ich sei. Ich fand, dass ich mir einbilden konnte, keinen Körper zu haben, und dass es keine Welt und keinen Ort gäbe, wo ich wäre; aber nicht, dass ich selbst nicht bestände; vielmehr ergab sich selbst aus meinen Zweifeln an den anderen Dingen offenbar, dass ich selbst sein müsste; während, wenn ich aufgehört hätte zu denken, alles Andere, was ich sonst für wahr gehalten hatte, mir keinen Grund für die Annahme meines Daseins abgab. Hieraus erkannte ich, dass ich eine Substanz war, deren ganze Natur oder Wesen nur im Denken besteht, und die zu ihrem Bestand weder eines Ortes noch einer körperlichen Sache bedarf; in der Weise, dass dieses Ich, d. h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vom Körper ganz verschieden und selbst leichter als dieser zu erkennen ist; ja selbst wenn dieser nicht wäre, würde die Seele nicht aufhören, das zu sein, was sie ist.[15])

---

[14]) Desc. giebt hier die Geschichte, wie er auf seinen so berühmt gewordenen Satz: „Ich denke, also bin ich“, gekommen ist. Da die Beweise für diesen Satz in seinen späteren Meditationen ausführlicher vorgetragen werden, so wird die materielle Prüfung dieses Satzes bis zu diesem Werk verschoben, welches in der zweiten Abtheilung dieses Bandes nachfolgen wird.

[15]) Desc. hält streng an dem Unterschied von Seele und Körper fest und stützt darauf insbesondere seine Annahme von der Unsterblichkeit der Seele. Bekanntlich weicht sein grosser Schüler Spinoza gerade in diesem Punkte von ihm ab; nach Spinoza sind Seele und Körper ein und dasselbe; ihre Verschiedenheit ist nur eine Verschiedenheit der Auffassung. Man hat Spinoza diese Einheit als ein hohes Verdienst angerechnet. Allein solche Einheit ist leicht gesetzt; nur erhebt sich dann die Frage: Woher kommt die Verschiedenheit in diese Eins, und welcher Art ist sie. Wenn die Verschiedenheit nur in der Auffassung liegen soll, so entstehen daraus neue Schwierigkeiten, und Spinoza selbst ist die klare Darlegung

Demnächst untersuchte ich, was im Allgemeinen zur Wahrheit und Gewissheit eines Satzes nöthig sei; denn nachdem ich einen solchen eben gefunden hatte, so musste ich nunmehr auch wissen, worin diese Gewissheit besteht. Ich bemerkte, dass in dem Satz: „Ich denke, also bin ich“, nichts enthalten ist, was mich seiner Wahrheit versicherte, ausser dass ich klar einsah, dass, um zu denken, man sein muss. Ich nahm davon als allgemeine Regel ab, dass alle von uns ganz klar und deutlich eingesehenen Dinge wahr sind, und dass die Schwierigkeit nur darin besteht, die zu erkennen, welche wir deutlich einsehen. [16])

Demnächst schloss ich aus meinem Zweifeln, dass mein Wesen nicht ganz vollkommen sei. Denn ich erkannte deutlich, dass das Erkennen eine grössere Vollkommenheit als das Zweifeln enthält. Ich forschte deshalb, woher ich den Gedanken eines vollkommeneren Gegenstandes, als ich selbst war, empfangen habe, und erkannte, dass dieses von einer wirklich vollkommeneren Natur gekommen sein müsse. Die Vorstellungen anderer Dinge ausser mir, wie die des Himmels, der Erde, des Lichts, der Wärme und tausend anderer, machten mir in Bezug auf ihren Ursprung weniger Mühe. Denn ich fand nichts in ihnen, was sie höher als mich gestellt hätte, und sie konnten daher, wenn sie wahr waren, Accidenzen meiner Natur sein, soweit diese eine Vollkommenheit enthielt; und waren sie es nicht, so hatte ich sie von dem Nichts, d. h. sie waren in mir, weil mir etwas mangelte. Aber dies konnte nicht in gleicher Weise für die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens als ich gelten; denn es war offenbar unmöglich, dass ich dessen Vorstellung von Nichts haben könnte, und da es ein Widerspruch ist, dass ein Vollkommeneres die Wirkung oder das Accidenz eines weniger Vollkommenen sei, weil darin läge, dass Etwas aus Nichts würde, so konnte ich diese

---

dieses wichtigen Punktes schuldig geblieben (B. V. 54, 59). Die Prüfung der Ansicht von Desc. muss auch hier bis zu den Meditationen vorbehalten bleiben.

[16]) Auch die Prüfung dieses wichtigen Kriterii der Wahrheit muss bis zu den Meditationen vorbehalten bleiben, wo Desc. den Beweis viel ausführlicher giebt.

Vorstellung auch nicht von mir selbst haben. So blieb nur übrig, dass sie mir von einer Natur eingeflösst war, die wirklich vollkommener als ich war, und die alle jene Vollkommenheiten in sich enthielt, die ich vorstellte, d. h. mit einem Wort, die Gott war. Ich fügte dem hinzu, dass, weil ich einige Vollkommenheiten kannte, die ich nicht hatte, ich nicht das einzige daseiende Wesen sei (ich will mich hier mit Erlaubniss des Lesers der Schulausdrücke bedienen), sondern dass es nothwendig noch ein vollkommeneres gebe, von dem ich abhänge, und dem ich Alles, was ich hatte, verdankte. Denn wäre ich allein und ganz unabhängig gewesen, so dass ich Alles, was ich von dem höchsten Wesen vorstellte, von mir selbst gehabt hätte, so würde ich auch aus demselben Grunde alles jenes Mehrere haben können, von dem ich wusste, dass es mir fehlte, und ich hätte so selbst unendlich ewig, unveränderlich, allwissend, allmächtig sein und alle jene Vollkommenheiten haben können, die ich in Gott vorstellte. Denn nach der hier angewandten Beweisführung habe ich, um die Natur Gottes so weit zu erkennen, als es die meinige gestattet, bei allen Dingen, deren Vorstellung sich in mir findet, nur zu fragen, ob es eine Vollkommenheit einschliesst, sie zu besitzen oder nicht. Ich war sicher, dass keine von denen, die eine Unvollkommenheit anzeigten, in Gott enthalten seien, wohl aber alle anderen. So sah ich, dass der Zweifel, die Unbeständigkeit, die Traurigkeit und Aehnliches nicht in ihm sein konnten, da ich selbst froh gewesen sein würde, wenn ich davon frei gewesen wäre.[17])

---

[17]) Desc. rechnet sich diesen Beweis des Daseins Gottes aus dem blossen Denken für ein hohes Verdienst an. Er wurde deshalb selbst von den strenggläubigen Theologen seiner Zeit ziemlich glimpflich behandelt, obgleich seine sonstigen Ansichten, namentlich in Fragen der Natur, seine Rechtgläubigkeit bedenklich machen konnten. Die Römische Kurie sah indess richtiger und brachte trotz alledem die Werke des Desc. auf ihren Index der verbotenen Bücher. Auch hier überholte der Schüler Spinoza seinen Meister, indem er zwar den Namen Gottes beibehielt, aber aus einem persönlichen, von der Welt getrennten Wesen Gott zur Substanz der Welt selbst

Ich hatte ferner ausserdem Vorstellungen von sinnlichen und körperlichen Dingen. Denn wenn ich auch annahm, dass ich träumte, und dass Alles, was ich sah oder vorstellte, falsch sei, so konnte ich doch keinesfalls leugnen, dass die Vorstellungen davon sich in meinem Denken befanden. Da ich nun schon deutlich in mir erkannt hatte, dass die denkende Natur von der körperlichen unterschieden war, so schloss ich in Betracht, dass alle Zusammensetzung Abhängigkeit beweist, und die Abhängigkeit offenbar ein Mangel ist, dass es keine Vollkommenheit in Gott sein könne, aus zwei solchen Naturen zu bestehen, und dass folglich dieses bei ihm nicht der Fall sei, sondern dass, wenn es gewisse Körper oder gewisse Geister oder andere Naturen in der Welt gebe, die nicht ganz vollkommen wären, ihr Wesen von seiner Macht in der Weise abhängen müsse, dass sie keinen Augenblick ohne seine Hülfe bestehen können.

Ich wollte nun noch mehr Wahrheiten aufsuchen und nahm den Gegenstand der Geometer in Erwägung. Ich fasste ihn als einen stetigen Körper auf, oder als einen in Länge, Breite und Tiefe ohne Ende ausgedehnten Raum, der in verschiedene Theile getrennt werden kann, verschiedene Gestalten und Grössen hat und in jeder Weise bewegt und fortgebracht wird, wie die Geometer dies Alles von ihrem Gegenstand annehmen. Ich betrachtete nun einen ihrer einfachsten Beweise und bemerkte, dass die grosse Gewissheit, welche alle Welt ihnen zutheilt, nur darauf beruht, dass man sie nach der eben angegebenen Regel klar begreift; aber ich bemerkte auch, dass nichts in ihnen mich von dem Dasein ihres Gegenstandes versicherte.

So sah ich wohl ein, dass bei Annahme eines Dreiecks seine drei Winkel zwei rechten gleich sein mussten; aber nichts überzeugte mich von dem Dasein eines solchen Dreiecks, während ich bei der Vorstellung, die ich von einem vollkommenen Wesen hatte, fand, dass das Dasein mit ihr ebenso verknüpft war, wie bei der Vor-

---

machte, in der es nichts giebt als Gott, und alles Einzelne nur zu den Arten seines Daseins gehört. Die Prüfung des von Desc. gegebenen Beweises wird auch hier bis zu den Meditationen vorbehalten.

stellung des Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten, oder bei der Vorstellung eines Kreises der gleiche Abstand aller Theile seines Umrings von seinem Mittelpunkt; ja die Verknüpfung war noch offenbarer. Folglich ist es mindestens ebenso gewiss, wie irgend ein geometrischer Beweis es nur sein kann, dass Gott als dieses vollkommene Wesen ist oder besteht. [18])

Wenn Manche meinen, dass es schwer sei, Gott zu erkennen, und auch schwer, ihre Seele zu erkennen, so kommt es davon, dass sie ihren Geist nie über die sinnlichen Dinge erheben, und dass sie so an dieses bildliche Vorstellen gewöhnt sind, was eine besondere Art des Denkens für die körperlichen Dinge ist, dass sie Alles, was sie nicht bildlich vorstellen können, auch nicht für begreiflich halten. Dies ist die Folge davon, dass selbst die Philosophen in den Schulen als Grundsatz lehren, es gebe in dem Verstande nichts, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen sei. Nun ist es aber jedenfalls gewiss, dass die Vorstellungen von Gott und von der Seele niemals in den Sinnen gewesen sind, und es scheint mir, dass die, welche sie mit ihrer Einbildungskraft begreifen wollen, denen gleichen, welche mit den Augen die Töne hören oder die Gerüche riechen wollen, wobei noch der Unterschied ist, dass der Gesichtssinn uns der Wahrheit seiner Gegenstände ebenso versichert, wie der Geruch und das Gehör; während unser bildliches Vorstellen und

---

[18]) Dies ist ein zweiter Beweis für das Dasein Gottes, der leicht mit dem ersten vermengt werden kann. Bei dem ersten folgert Desc. aus der in uns enthaltenen Vorstellung eines vollkommenen Wesens das wirkliche Dasein desselben, weil diese Vorstellung nur möglich sei, wenn dieses Wesen wirklich bestehe, von dem sie dann nur eine seiner Wirkungen sei. Der zweite Beweis stützt sich dagegen auf den Begriff des vollkommenen Wesens; da das Sein zu den Vollkommenheiten gehöre, so müsse das vollkommenste Wesen auch dieses Dasein an sich haben, weil ihm sonst eine Vollkommenheit abginge. Dieser zweite Beweis ist schon von Anselm von Canterbury aufgestellt worden. Die Prüfung desselben bleibt bis zu den Meditationen vorbehalten.

unsere Sinne uns nie Gewissheit von etwas gewähren können, wenn nicht unser Verstand hinzukommt.[19])

Sollte es endlich noch Menschen geben, die durch die von mir beigebrachten Gründe von dem Dasein Gottes und ihrer Seele noch nicht überzeugt wären, so mögen diese bedenken, dass alles Andere, was sie für gewisser halten, z. B. dass sie einen Körper haben, dass es Gestirne, eine Erde und Aehnliches giebt, weniger gewiss ist. Denn wenn man auch eine moralische Gewissheit von diesen Dingen hat, derart, dass man an ihnen, ohne verkehrt zu sein, nicht zweifeln kann, so kann man doch auf jeden Fall, wenn man nicht unvernünftig sein will, und wenn es sich um die metaphysische Gewissheit handelt, nicht leugnen, dass jene Gewissheit nicht höher steht als die, welche im Traume besteht, wo man sich ebenso vorstellt, einen anderen Körper zu haben und andere Gestirne und eine andere Erde zu sehen, ohne dass doch etwas der Art besteht. Denn woher weiss man, dass die Vorstellungen im Traume nicht so wahr wie die anderen sind, da sie doch oft ebenso lebhaft und deutlich sind? Mögen die besten Köpfe darüber nachdenken, so lange sie wollen, sie werden nie einen genügenden Grund für Beseitigung dieses Zweifels beibringen können, wenn sie nicht zuvor das Dasein Gottes annehmen. Denn selbst jene von mir gesetzte Regel, dass Alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sei, ist nur zuverlässig, weil Gott ist oder besteht, und weil er ein vollkommenes Wesen ist, und weil Alles in uns von ihm kommt; hieraus folgt, dass unsere Vorstellungen oder Begriffe als wirkliche Dinge, die, soweit sie klar und deutlich sind, von Gott kommen, wahr sein müssen. Wenn wir also auch falsche Vorstellungen haben, so können es nur die verworrenen und dunkelen sein; denn insoweit nehmen sie an dem Nichts Theil, d. h. sie sind nur deshalb in uns verworren, weil wir nicht ganz vollkommen sind. Auch

---

[19]) Diese Stelle ist in dem französischen Original dunkel und leicht misszuverstehen. Sie ist selbst von Kuno Fischer in seiner Uebersetzung (Mannheim 1863) so falsch übersetzt worden, dass ein verkehrter Sinn herauskommt, und Fischer in einer Anmerkung die Stelle zu erläutern versuchen muss.

ist es offenbar ebenso widersinnig, zu behaupten, dass die Unwahrheit oder Unvollkommenheit von Gott komme, als dass die Wahrheit und Vollkommenheit von Nichts komme. Wüssten wir aber nicht, dass alles Wirkliche und Wahre in uns von einem vollkommenen und unendlichen Wesen kommt, so würden wir trotz der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen keine Gewissheit dafür haben, dass sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein.[20]

Nachdem so die Erkenntniss Gottes und unserer Seele uns von diesem Grundsatz überzeugt hat, so ergiebt sich leicht, dass die Vorstellungen in unseren Träumen uns nicht zweifelhaft über die Wahrheit unserer Vorstellungen im Wachen machen können. Denn wenn es sich selbst träfe, dass man eine sehr bestimmte Vorstellung im Traume hätte, z. B. dass ein Geometer einen neuen Beweis entdeckte, so würde sein Träumen der Wahrheit nicht entgegenstehen; was aber den gewöhnlichen Irrthum unserer Träume anlangt, dass sie uns die Gegenstände ebenso vorstellen wie die äusseren Sinne, so schadet es nichts, wenn dies uns gegen die Wahrheit solcher Vorstellungen misstrauisch macht, da sie auch im Wachen uns oft täuschen können. So sehen die Gelbsüchtigen Alles in gelben Farben, und so erscheinen die Gestirne oder andere ferne Körper uns viel kleiner, als sie sind. Denn zuletzt darf man, mag man wachen oder träumen, sein Fürwahrhalten nur auf das Zeugniss der Vernunft stützen und nicht auf das der Einbildung oder der Sinne. Denn so deutlich man auch die Sonne sieht, so darf man doch ihre Grösse nicht so nehmen, wie man sie sieht, und wir können uns sehr deutlich einen Löwenkopf auf einem Ziegenkörper vorstellen, ohne dass daraus folgt, es gebe wirklich eine Chimäre. Die Vernunft sagt uns nicht, dass das so Gesehene oder Vorgestellte wahr sei;

---

[20]) Der Zirkelschluss, in dem sich hier Desc. bewegt, ist offenbar; erst wird aus der Klarheit und Deutlichkeit der Gottesvorstellung das Dasein Gottes von ihm bewiesen, und dann wieder aus dem Dasein Gottes die Wahrheit jenes Kriterii der Wahrheit. Auch dieser Punkt wird in den Meditationen ausführlicher zur Erörterung kommen.

aber sie sagt, dass alle unsere Vorstellungen und Begriffe ihren Grund in etwas Wahrem haben. Denn es ist unmöglich, dass Gott, als ein ganz vollkommenes und wahrhaftes Wesen, sie ohnedem in uns gelegt hätte. Da nun unsere Begründungen im Traume nie so vollständig und überzeugend sind als im Wachen, obgleich einzelne Vorstellungen dort gleich lebhaft und deutlich sind, so sagt die Vernunft uns auch, dass unsere Gedanken nicht ganz wahr sein können, weil wir nicht ganz vollkommen sind, und dass das, was sie Wahres enthalten, sich offenbar mehr in denen befindet, die wir im Wachen und nicht im Träumen haben. [21])

Fünfter Abschnitt.

Gern verfolgte und zeigte ich hier die ganze Kette der übrigen Wahrheiten, die ich aus diesen ersten abgeleitet habe. Ich müsste indess dabei manche unter den Gelehrten bestrittenen Fragen behandeln, und da ich mich mit diesen nicht überwerfen mag, so unterlasse ich es lieber und erwähne ihrer nur im Allgemeinen; Weisere mögen dann entscheiden, ob es nützlich sei, das Einzelne dem Publikum vorzulegen. Ich habe immer fest an dem Satz gehalten, kein anderes Prinzip anzunehmen, als das, was ich soeben zum Beweis von dem Dasein Gottes und der Seele benutzt habe, und Nichts für wahr zu halten, was mir nicht noch klarer und deutlicher war, als es

---

[21]) Hier sieht sich Desc. zu einer sehr bedenklichen Einschränkung seines obigen Grundsatzes genöthigt. Die Klarheit und Deutlichkeit soll bei sinnlichen Vorstellungen nicht mehr als Beweis ihrer Wahrheit gelten, sondern sie soll hier nur anzeigen, dass diese Vorstellungen „ihren Grund in etwas Wahrem haben". Dies ist aber keine Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, und deshalb keine Wahrheit mehr. Es mag hier diese Andeutung genügen; das Weitere folgt bei den Meditationen.

früher die geometrischen Beweise gewesen waren. Dennoch habe ich zufriedenstellende Ergebnisse über die wichtigsten und schwierigen Fragen gewonnen, die man gewöhnlich in der Philosophie behandelt, und ich habe Gesetze gefunden, die Gott so in die Natur gelegt hat, und deren Vorstellung er so unserer Seele eingeprägt hat, dass sie selbst nach der sorgfältigsten Erwägung als solche angesehen werden müssen, welche für Alles in der Welt gelten. Durch die Betrachtung dieser Reihe von Gesetzen glaube ich einige Wahrheiten entdeckt zu haben, die nützlicher und wichtiger sind als die, welche ich vorher gehört oder zu hören gehofft hatte.

Da ich die wichtigsten davon in einer Abhandlung entwickeln will, die zu veröffentlichen ich jetzt noch behindert bin,[22]) so kann ich sie hier nicht besser mittheilen, als wenn ich den Hauptinhalt dieser Abhandlung hier angebe. Ich hatte anfänglich die Absicht, Alles darin aufzunehmen, was ich über die Natur der körperlichen Dinge wusste. Aber schon die Maler wählen, weil sie auf der Fläche nicht alle verschiedenen Ansichten eines Körpers gleich gut darstellen können, eine hervorstechende, die sie allein in das Licht stellen; das Andere lassen sie dunkler und nur so weit, wie es bei dem Sehen in der Wirklichkeit geschieht, hervortreten. So fürchtete auch ich, dass ich in meine Abhandlung nicht Alles, was ich im Kopfe hatte, würde aufnehmen können, und setzte deshalb ausführlicher nur meine Gedanken über das Licht aus einander und fügte dann etwas über die Sonne und die Fixsterne hinzu, von denen das Licht beinahe allein ausgeht; ferner von dem Himmel, der es uns sendet; von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil sie das Licht zurückwerfen, und von den auf der Erde befindlichen Körpern, soweit sie farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, und endlich behandelte ich den Menschen, weil er der

---

22) Desc. meint seine Abhandlung „über die Welt", welche er damals in Arbeit gehabt hatte und veröffentlichen wollte. Durch die Verurtheilung Galiläi's wurde er in diesem Vorsatz zweifelhaft und liess die Arbeit liegen. Sie ist dann nach seinem Tode als Manuskript gefunden und zusammen mit der Abhandlung über den Menschen und die Leibesfrucht gedruckt worden.

Sehende ist. Um indess über Alles dies einen leichten Schatten fallen zu lassen, und um meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne den unter den Gelehrten herrschenden Meinungen nachgehen oder sie widerlegen zu müssen, beschloss ich, diese irdische Welt hier ihnen ganz zu ihren Streitigkeiten zu überlassen und nur das zu besprechen, was in einer ganz neuen geschehen würde, wenn Gott an einem Ort in dem Weltraume genügenden Stoff zu ihrer Gestaltung erschüfe, und wenn er den verschiedenen Theilen dieses Stoffes mancherlei Bewegungen gäbe, in Folge deren ein verworrenes Chaos sich bildete, wie es die Dichter nur erdenken können. Nachher möchte Gott dieser Natur nur seinen gewöhnlichen Beistand leisten und sie nach den ihr gegebenen Gesetzen sich entwickeln lassen. So beschrieb ich zuerst diesen Stoff und suchte ihn als das Klarste und Deutlichste in der Welt darzustellen, mit Ausnahme dessen, was über Gott und die Seele oben gesagt worden ist. Ich nahm sogar ausdrücklich an, dass dieser Stoff keine von den Eigenschaften und Gestalten hätte, über die man in den Schulen streitet, und überhaupt nichts, was nicht so natürlich wäre, dass dessen Kenntniss sich von selbst verstände. Ferner zeigte ich die Gesetze der Natur auf, und ohne mich auf ein anderes Prinzip, als auf die unendliche Vollkommenheit Gottes zu stützen, suchte ich von da aus alles irgend Zweifelhafte festzustellen und zu zeigen, dass selbst, wenn Gott mehrere Welten geschaffen hätte, diese Gesetze dennoch in jeder gelten würden. Dann zeigte ich, wie der grösste Theil des Stoffes in diesem Chaos sich in Folge dieser Gesetze zu einander stellen und in einer Weise ordnen würde, die unserem Himmel gliche, wie ein Theil dieses Stoffes die Erde bilden müsse, ein anderer die Planeten und Kometen und ein anderer die Sonne und die Fixsterne. Nachdem ich hier zu meinem Gegenstande, dem Licht, gelangt war, entwickelte ich möglichst ausführlich, was die Sonne und die Sterne davon enthalten, wie es von dort in einem Augenblick die ungeheuren Räume des Himmels durchdringt, und wie es, von den Planeten und Kometen zurückgeworfen, die Erde erreicht. Ich fügte hier auch Einiges über die Substanz, die Lage, die Bewegung und andere Eigenschaften des Himmels und der Gestirne bei, um zu zeigen, wie nichts in der irdischen

Welt besteht, was nicht dem in der von mir beschriebenen Welt gleichen müsste oder könnte.

Von da kam ich auf die Erde insbesondere zu sprechen und zeigte, wie selbst ohne die Annahme, dass Gott in den Stoff, aus dem sie besteht, die Schwere gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt strebten; wie bei dem Dasein von Wasser und Luft auf ihrer Oberfläche die Stellung des Himmels und der Gestirne, insbesondere des Mondes, eine Ebbe und Fluth darin, wie die in unseren Meeren beobachtete, und ausserdem einen Strom im Wasser und in der Luft von Morgen nach Abend verursachen müsse, wie man ihn innerhalb der Wendekreise bemerkt. Ich zeigte, wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und die Ströme natürlich entstehen, wie die Metalle in die Gesteine kommen, wie die Pflanzen auf den Feldern wachsen und überhaupt alle gemischten oder zusammengesetzten Körper sich auf ihr erzeugen. Da neben den Gestirnen ich nur das Feuer als eine Ursache des Lichtes kenne, so bemühte ich mich, alles zur Natur des Feuers Gehörige möglichst verständlich zu machen; insbesondere darzulegen, wovon es entsteht, wie es sich ernährt, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme besitzt; wie es in dem Körper verschiedene Farben und andere Eigenschaften hervorbringen kann; wie es das Eine schmilzt und das Andere verhärtet; wie es beinahe Alles verzehren oder in Asche und Rauch verwandeln kann, und wie es aus dieser Asche durch seine Kraft allein das Glas bildet. Diese Umwandlung der Asche in Glas schien mir zu den wunderbarsten Vorgängen der Natur zu gehören, und ich fand besondere Freude an ihrer Beschreibung. [23]).

---

[23]) Aus dieser Darstellung erhellt, wie nahe Desc. der Methode der modernen Naturforschung steht, welche mit Beseitigung aller Lebenskräfte und geheimer Qualitäten, selbst die verwickeltsten organischen Bildungen und Vorgänge, nur aus den elementaren physikalischen und chemischen Gesetzen abzuleiten sucht. Die Hypothese über die Entstehung der Welt aus dem Chaos ist in den „Prinzipien der Philosophie“ weiter entwickelt und später von Laplace wieder aufgenommen worden. Sie gilt in dieser Form noch jetzt als die wahrscheinlichste.

Allein mit Alledem wollte ich nicht darlegen, dass die Welt in der von mir angegebenen Weise wirklich erschaffen worden sei; vielmehr ist es wahrscheinlicher, dass Gott sie gleich mit einem Male so gemacht hat, wie sie sein soll. Indess ist es gewiss und unter den Theologen allgemein anerkannt, dass die Thätigkeit, durch welche Gott die Welt erhält, dieselbe ist wie die, durch die er sie geschaffen hat. Wenn er ihr also auch im Anfange nur die Form eines Chaos gegeben und nach Feststellung der Naturgesetze ihr nur seinen Bestand zur Entwickelung wie bisher gegeben hätte, so würden doch, ohne damit dem Wunder der Schöpfung zu nahe zu treten, dadurch allein alle rein körperlichen Dinge mit der Zeit sich so haben entwickeln können, wie man sie jetzt sieht, und ihre Natur wird viel verständlicher, wenn man sie in dieser Weise entstehen sieht, als wenn man sie nur als fertige betrachtet. 24)

Von dieser Beschreibung der leblosen Körper und Pflanzen ging ich zu den Thieren, insbesondere zum Menschen über. 25) Da meine Kenntnisse hier aber nicht hinreichten, um in der bisherigen Weise darüber sprechen zu können, d. h. um die Wirkungen aus den Ursachen abzuleiten, und aus welchen Samen die Natur sie hervorbringt, so begnügte ich mich mit der Annahme, dass Gott den menschlichen Körper in seiner äusseren Gestalt, wie in der Bildung seiner inneren Organe ganz dem unsrigen ähnlich aus dem von mir beschriebenen Stoffe geschaffen habe, und dass er anfänglich keine vernünftige Seele noch sonst etwas von einer lebenden und empfindenden Seele in ihn gelegt, sondern in seinem Herzen nur eines

---

24) Diese Stelle lässt beinahe zweifeln, ob es dem Desc. mit seinem Glauben an die biblische Schöpfungslehre Ernst gewesen ist. Jedenfalls zeigt sie, wie vorsichtig in jener Zeit die neuen Entdeckungen in der Naturlehre vorgetragen werden mussten. Insbesondere sieht man, wie vorsichtig hier Desc. Alles unerwähnt lässt, was sich auf die Bewegung der Erde bezieht, obgleich sein System dieselbe nicht entbehren konnte.

25) Das Folgende wird in der zu 22 erwähnten Schrift über den Menschen und die Leibesfrucht behandelt, die ebenfalls erst nach Descartes' Tode erschienen ist.

von den Feuern ohne Licht entzündet habe, das ich eben erwähnt habe, und das ich mir von gleicher Art vorstellte, wie es bei der Erhitzung des Heues sich zeigt, sobald dieses feucht zusammengepackt wird, oder bei der Erhitzung des jungen Weines, wenn man ihn mit den Schalen gähren lässt. Denn bei Prüfung der daraus in dem Körper hervorgehenden Verrichtungen fand ich genau dieselben wie bei uns, ohne dass wir daran denken, und ohne dass unsere Seele, als der von dem Körper unterschiedene Theil, dessen Natur nach dem Obigen nur in dem Denken besteht, etwas dazu beiträgt. Diese Verrichtungen sind deshalb die, welche wir mit den unvernünftigen Thieren gemein haben; allein sie enthalten nichts von den Vorzügen, welche von dem Denken abhängen und uns allein, als Menschen, angehören. Dagegen fand ich auch diese letzteren darin, nachdem ich angenommen, dass Gott eine vernünftige Seele geschaffen und sie mit dem Körper in der angegebenen Weise verbunden hatte.

Damit man sehen kann, wie ich diesen Gegenstand behandelt habe, will ich hier die Erklärung von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Da diese Bewegung die erste und allgemeinste ist, die man bei den Thieren bemerkt, so kann man daraus leicht das Nöthige für die übrigen Bewegungen abnehmen. Um das Folgende besser zu verstehen, wird es gut sein, wenn die, welche mit der Anatomie nicht vertraut sind, sich vorher das Herz eines grossen Thieres mit Lungen, welches dem menschlichen ganz ähnlich ist, aufschneiden und sich die beiden Kammern oder Höhlen desselben zeigen lassen;[26]) zuerst die auf der rechten Seite, welche mit zwei sehr starken Röhren oder Adern in Verbindung steht, d. h. mit der Hohlvene, der Hauptempfängerin des Blutes und gleichsam des Stammes des Baumes, von dem die übrigen Venen des Körpers Zweige vorstellen, und mit der Arterienvene, welche diesen schlechten Namen erhalten hat, weil sie wirklich eine Arterie ist, die vom Herzen ausgeht und sich dann in mehrere Zweige theilt, die sich in den Lun-

---

26) Desc. hatte selbst in dieser Weise die Anatomie studirt, indem er in Amsterdam zu den Fleischern ging und bei ihnen die einzelnen Organe der geschlachteten Thiere sich zerlegen liess.

gen verbreiten. Alsdann mögen sie sich die Kammer auf der linken Seite öffnen lassen, mit der ebenfalls zwei Röhren verbunden sind, ebenso gross oder noch grösser als die vorigen, nämlich die Venenarterie, — auch ein schlechter Name, da sie nur eine Vene ist, die von den Lungen kommt, wo sie sich in mehrere Zweige theilt und mit den Venen der Arterienvene und mit den Verzweigungen der Luftröhre sich verbindet, durch welche die eingeathmete Luft eintritt, — und die grosse Arterie, welche von dem Herzen aus ihre Zweige durch den ganzen Körper vertheilt. Ich möchte auch, dass die Leser sich elf kleine Häute zeigen liessen, die wie ebenso viele kleine Thüren die vier Löcher dieser zwei Höhlen öffnen und schliessen. Drei davon sind bei dem Eintritt der Hohlvene so gestellt, dass sie den Abfluss des in derselben enthaltenen Blutes in die rechte Herzkammer nicht hindern, aber seinen Rücktritt hemmen; drei andere befinden sich am Eintritt der Arterienvene, welche, umgekehrt gestellt, das Blut zwar in die Lungen abfliessen, aber das Lungenblut nicht zurückkehren lassen. Ebenso lassen am Eintritt der Venenarterie zwei andere Häute das Blut aus der Lunge in die linke Herzkammer eintreten, aber stellen sich seinem Rücklauf entgegen, und drei am Eintritt der grossen Arterie lassen das Blut aus dem Herzen aus-, aber nicht wieder eintreten. Der Grund für diese Zahl der Häute ist, dass die Oeffnung der Venenarterie an der betreffenden Stelle oval ist und daher mit zwei Häuten genügend verschlossen werden kann, während die übrigen, welche rund sind, dazu dreier bedürfen. Die Leser mögen sich ausserdem zeigen lassen, wie die grosse Arterie und die Arterienvene von viel festerem und härterem Stoffe sind als die Venenarterie und die Hohlvene, und dass die letzteren vor ihrem Eintritt in das Herz sich ausweiten und zwei Beutel, die sogenannten Herzohren, bilden, die im Fleische dem Herzen ähnlich sind, und dass es im Herzen immer wärmer als an den andern Stellen des Körpers ist, und dass diese Wärme, wenn ein Blutstropfen in die Höhlen tritt, letztere schnell aufbläht und erweitert, wie es bei allen Flüssigkeiten geschieht, die man tropfenweise in ein sehr heisses Gefäss fallen lässt.

Mit Rücksicht hierauf brauche ich zur Erklärung der Herzbewegung nur zu sagen, dass, wenn seine Höhlen leer

vom Blute sind, solches aus der Hohlvene in die rechte und aus der Venenarterie in die linke Kammer eintritt, da diese Adern immer davon angefüllt sind, und ihre nach dem Herzen zu mündenden Oeffnungen es davon nicht abschliessen können. Sobald aber ein Blutstropfen in jede dieser Höhlen eingetreten ist, welche Tropfen bei der Grösse der Oeffnungen und bei der Anfüllung der Gefässe von Blut sehr gross sein müssen, verdünnt es sich und dehnt sich wegen der darin herrschenden Hitze aus. Damit dehnt sich das ganze Herz aus, und es schliessen sich die fünf kleinen Thüren am Eingange der beiden Adern, aus denen sie gekommen sind, und hemmen so den weiteren Eintritt von Blut in das Herz. Indem jene Blutstropfen in ihrer Verdünnung fortfahren, drücken und öffnen sie die sechs anderen kleinen Thüren am Eingange der Adern, treten durch diese heraus und blähen dadurch alle Verzweigungen der Arterienvene und der grossen Arterie beinahe gleichzeitig mit dem Herzen auf. Dies sinkt gleich darauf, wie auch die Arterien, wieder zusammen, weil das eingetretene Blut sich abkühlt; ihre sechs kleinen Thüren schliessen sich, und die fünf der Hohlvenen und Venenarterie öffnen sich wieder und lassen wieder zwei neue Blutstropfen hindurch, die sofort wieder das Herz und die Arterien aufblähen, wie das erste Mal. Weil das Blut vor seinem Eintritt in das Herz die beiden Beutel, welche man seine Ohren nennt, durchläuft, so ist dadurch die Bewegung des Herzens der ihrigen entgegengesetzt; sie sinken zusammen, während jenes sich ausdehnt. — Damit endlich Die, welche die Stärke mathematischer Beweise nicht kennen und nicht gewohnt sind, die wahren Gründe von den scheinbaren zu unterscheiden, nicht voreilig diese Angaben ohne Prüfung bestreiten, so bemerke ich, dass diese dargelegte Bewegung nothwendig aus der blossen Stellung der Organe folgt, die man am Herzen mit den Augen sehen kann, und von der Hitze, die man mit den Fingern fühlen kann, sowie aus der Natur des Blutes, das man durch Versuche feststellen kann, und zwar folgt das Alles so genau, wie die Bewegung in einer Uhr aus der Kraft, der Stellung und Gestalt ihrer Gewichte und Räder.

Fragt man aber, weshalb das Venenblut sich nicht erschöpfe, da es doch ununterbrochen in das Herz fliesse,

und weshalb die Arterien nicht davon überfüllt werden, weil alles Blut aus dem Herzen in sie abfliesst, so bedarf es nur der Antwort, die schon ein englischer Arzt [27]) gegeben hat, der in rühmlicher Weise das Eis hier gebrochen und zuerst gelehrt hat, dass es am Ende der Arterien kleine Gänge giebt, durch welche das von dem Herzen empfangene Blut in die kleinen Zweige der Venen übertritt, von wo es sich sofort wieder nach dem Herzen wendet, so dass die Blutbewegung ein fortwährender Kreislauf ist. [28]) Er zeigt dies deutlich an den gewöhnlichen Operationen der Wundärzte, die durch ein Umbinden des Armes oberhalb des Ortes, wo sie in die Vene einschlagen, das Blut stärker fliessen machen, als wenn dieses Umbinden nicht geschieht; geschähe es aber unterhalb nach der Hand zu, so würde das Gegentheil eintreten, wenn sie nicht zugleich den Arm darüber sehr stark einschnüren. Denn offenbar kann die mässige Unterbindung des Armes die Rückkehr des in demselben befindlichen Blutes durch die Venen nach dem Herzen verhindern, aber nicht, dass neues Blut aus den Arterien hinzukomme, da diese unter den Venen liegen und ihre härtere Haut sich weniger zusammendrücken lässt. Also wird dadurch das von dem Herzen kommende Blut stärker nach dem Arm getrieben, als es von dort durch die Venen nach dem Herzen drängt. Da nun dieses Blut durch einen Schnitt in die Vene aus dem Arme herausfliesst, so muss es nothwendig den Zugang unterhalb des Bandes haben, d. h. am

---

[27]) Es war Harvey, der Entdecker des Blutumlaufs, in seinem Buche: „De motu cordis et sanguinis in animalibus“, welches 1628 erschienen war.

[28]) Das Wort „passage“ (Gang), was Desc. hier braucht, lässt es zweifelhaft, wie er sich diesen Uebergang des Blutes aus den Arterien in die Venen denkt; ob er meint, das Blut fliesse aus den Enden der Arterien heraus und sammle sich dann wieder an den besonderen Enden der Venen, um in diese einzutreten, oder ob das Ende der Arterie mit dem Anfang der Vene eine zusammenhängende Ader oder Röhre bildet. Letzteres ist bekanntlich der wirkliche Sachverhalt; aber diese letzten in einander übergehenden Enden sind so fein, dass sie nur durch gute Mikroskope beobachtet werden können.

Ende des Armes, wo es von der Arterie aus eintreten kann. Dieser Arzt beweist auch die Bewegung des Blutes durch die kleinen Häute, welche sich längs der Venen so gestellt befinden, dass das Blut nicht aus der Mitte des Körpers nach dessen Enden, sondern nur von da nach den Lungen fliessen kann. Ebendasselbe folgt aus dem Umstande, dass das ganze Blut in kurzer Zeit durch eine einzige geöffnete Arterie ausfliessen kann, wenn sie auch in der Nähe des Herzens stark unterbunden und zwischen dem Herzen und dem Bande geöffnet wird, da man dann das daraus fliessende Blut durchaus nicht von anderwärts ableiten kann.

Es giebt indess noch manche andere Umstände, welche bestätigen, dass die von mir angegebene Ursache des Blutumlaufs die wahre ist. So kann erstens der Unterschied des Venen- von dem Arterienblut nur davon kommen, dass dieses bei seinem Durchgang durch das Herz verdünnt und gleichsam destillirt worden und deshalb feiner, lebendiger und heisser bei seinem Ausgange ist, d. h. in den Arterien, als vor seinem Eintritt, d. h. in den Venen. Bei genauerer Beobachtung zeigt sich dieser Unterschied nur in der Nähe des Herzens und nicht in den davon entfernten Stellen. Ferner zeigt die Härte der Haut bei der Arterienvene und der grossen Arterie deutlich, dass das Blut gegen sie mit grösserer Stärke als gegen die Venen pocht. Und weshalb wären die linke Herzkammer und die grosse Arterie weiter und geräumiger als die rechte und die Arterienvene, wenn nicht das Blut der Venenarterie, was von dem Herzen nur in die Lunge gegangen ist, feiner wäre und sich mehr und leichter verdünnte als das, was unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und wie könnten die Aerzte den Puls benutzen, wenn sie nicht wüssten, dass das Blut nach seinem verschiedenen Zustande mehr oder weniger durch die Hitze des Herzens verdünnt und beschleunigt werden kann? Wenn man nun fragt, wie sich diese Hitze den anderen Theilen mittheile, muss man da nicht das Blut als den Vermittler anerkennen, welches bei seinem Durchgang durch das Herz sich erhitzt und von da durch den ganzen Körper verbreitet? Wie kommt es, dass man mit Wegnahme des Blutes aus einem Gliede auch ihm seine Wärme nimmt? Selbst wenn das Herz so glühend wie geschmolzenes Eisen wäre, würde

es doch Hände und Füsse nicht so wie jetzt erwärmen können, wenn es ihnen nicht immer frisches Blut zusendete. Daraus ersieht man auch, dass der wahre Nutzen des Athmens darin besteht, den Lungen viel frische Luft zuzuführen, um das von der rechten Herzkammer kommende Blut, wo es verdünnt und gleichsam in Dunst umgewandelt worden ist, wieder in Blut zu verdichten und zu verwandeln, ehe es in die linke Kammer tritt; denn sonst könnte es nicht zum Unterhalt der dort befindlichen Hitze dienen. Dies wird durch die Thiere ohne Lungen bestätigt, die nur eine Herzkammer haben; ebenso durch die Frucht im Mutterleibe, welche die Lungen nicht gebrauchen kann und deshalb eine Oeffnung hat, durch welche das Blut der Hohlvene in die linke Herzkammer fliesst, und eine Ader, die es, ohne durch die Lunge zu gehen, aus der Arterienvene in die grosse Arterie überführt. Wie sollte ferner die Verdünnung im Magen vor sich gehen, wenn das Herz nicht durch die Arterien Wärme und zugleich einzelne wirksamere Bestandtheile des Blutes hinsendete, welche die Auflösung der in den Magen gelangten Fleischspeisen unterstützen? Ist nicht der Vorgang, welcher den Saft dieser Speisen in Blut umwandelt, leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, dass dieser Saft bei seinem vielleicht hundert- bis zweihundertmal täglich erfolgendem Durchgange durch das Herz destillirt wird? Bedarf es etwas Weiteres, um die Entstehung und Unterhaltung der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, als die Kraft, mit der das Blut bei seiner Verdünnung von dem Herzen nach den Enden der Arterien treibt, wobei einzelne Theile desselben in den Gliedern haften bleiben und andere vertreiben, an deren Stelle sie treten, und dass je nach der Lage, Gestalt und Grösse der Poren, welche sie treffen, ein Theil sich eher hier wie dorthin zieht, ähnlich wie bekanntlich Siebe von verschiedener Feinheit zur Reinigung des Getreides benutzt werden? Das Merkwürdigste dabei bleibt die Erzeugung der Lebensgeister, die gleich einer feinen Luft oder einer reinen und lebhaften Flamme fortwährend in Menge vom Herzen in das Gehirn aufsteigen, von dort durch die Nerven in die Muskeln dringen und allen Gliedern die Bewegung verleihen, ohne dass es dazu einer anderen Ursache als des Blutes bedarf, dessen beweglichste und durchdringendste

Theile am meisten zur Bildung dieser Geister geeignet sind und eher nach dem Gehirn als anderswohin drängen. Die Arterien, welche sie dahin führen, gehen vom Herzen aus gerade dahin, und nach den Regeln der Mechanik, welches die der Natur sind, müssen, wenn mehrere Stoffe nach einer Richtung drängen, wo sie nicht alle Platz haben, wie dies mit dem Blute nach dessen Austritt aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn der Fall ist, die schwächeren und mittleren Bestandtheile desselben von den stärkeren zurückgedrängt werden, und letztere gelangen so allein nach dem Gehirn. [29])

---

[29]) Desc. hat hier mit grossem Scharfsinn die wichtigsten Verhältnisse des Blutumlaufs entwickelt, und zwar immer an der Hand der Beobachtung und der Versuche, welches zeigt, dass er genau wie Baco vor ihm und Locke nach ihm die Erfahrung als Grundlage der Erkenntniss behandelt. Nur weil diese Erfahrung noch nicht in der von Desc. selbst gewünschten Vollständigkeit vorhanden war, hat er sich verleiten lassen, das Fehlende durch Hypothesen zu ergänzen, die sich später als unrichtig ergeben haben. Dahin gehört die Ableitung der Blutbewegung von einer grossen Hitze in den Herzkammern als letzte Ursache, während die Blutwärme auf der Oxydation (Verbrennung) des Bluts in den Lungen hauptsächlich beruht, und der Unterschied der Wärme nur gering ist, und die Bewegung lediglich durch die Muskeln und Nerven des Herzens bewirkt wird. Ferner gehört dahin die falsche Auffassung über die Wirkung der Luft in den Lungen, welche Desc. unklar lässt, während der Sauerstoff der Luft sich hier mit dem Blute neu verbindet, nachdem es den überflüssigen Kohlenstoff in der Lunge und Leber zurückgelassen hat. Endlich gehört zu diesen voreiligen Hypothesen auch die Annahme der Lebensgeister, von welchen Desc. die Bewegung der Organe und Glieder ableitet, und die er aus dem Blute sich bilden lässt. Allein diese Mängel werden weit überragt durch das grosse Prinzip, was Desc. in die Physiologie hier einführt, wonach ihre verwickelten Vorgänge aus den einfachen mechanischen und chemischen Elementarkräften der Natur abgeleitet werden. Damit verdrängte Desc. die bis dahin herrschenden „verborgenen Qualitäten“ der Materie und

Ich hatte dies Alles in der Abhandlung, welche ich veröffentlichen wollte, genau dargestellt. Sodann hatte ich gezeigt, welcher Art die Thätigkeit der Nerven und Muskeln des menschlichen Körpers sein muss, damit die darin befindlichen Lebensgeister dessen Glieder bewegen können, wie man ja an den Köpfen, nachdem sie abgeschlagen sind, noch einige Zeit sieht, dass sie zucken und in die Erde beissen, obgleich sie nicht mehr lebendig sind. Ferner hatte ich die Veränderungen im Gehirn dargelegt, die das Wachen, Schlafen und Träumen hervorbringen; ferner wie das Licht, die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke und übrigen Eigenschaften der Körper die Vorstellungen davon durch die Vermittelung der Sinne erwecken können, und wie der Hunger, der Durst und die übrigen inneren Gefühle auch ihre Vorstellungen erwecken. Ferner hatte ich gezeigt, was als der gemeinsame Sinn anzusehen ist, wo diese Vorstellungen empfangen werden, was als das Gedächtniss, das sie bewahrt, und was als die Phantasie, welche sie mannichfach verändern und zu neuen verbinden kann. Ebenso hatte ich gezeigt, wie durch Vertheilung der Lebensgeister in den Muskeln die Glieder des Körpers sich verschieden bewegen, und wie je nach den den Sinnen sich bietenden Gegenständen und inneren Gefühlen die Organe sich bewegen können, ohne dass der Wille sie leitet. [30]) Dies wird Niemand wundern, der weiss, wie mancherlei Automaten oder sich bewegende Maschinen die menschliche Erfindungskraft mit Mitteln herstellen kann, die in Vergleich zu den Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und übrigen Theilen des thierischen Körpers nur geringfügig sind, und wie deshalb dieser Körper als eine von Gott gemachte Maschine unvergleichlich besser eingerichtet und in seinen Bewegungen viel wunderbarer sein wird als das, was die Men-

---

brach der modernen Physiologie die Bahn, welche nur in Festhaltung desselben Prinzips ihre grossen Fortschritte in diesem Jahrhundert machen und insbesondere auch die Lebenskraft aus der Wissenschaft zu beseitigen vermochte.

[30]) Hierauf stützte Desc. seine Annahme, dass die Thiere keine Seele haben, und dass ihre Bewegungen nur von körperlichen Lebensgeistern mechanisch nach Art der Automaten bewirkt werden.

schen in dieser Beziehung erfinden können. Ich hatte hier gezeigt, dass, wenn es solche Maschinen gäbe mit den Organen und der äusseren Gestalt eines Affen oder anderer unvernünftiger Thiere, wir kein Mittel haben würden, sie ihrer Natur nach von den Thieren zu unterscheiden. Hätten dagegen solche Maschinen Aehnlichkeit mit unserem Körper und ahmten sie seine Bewegungen so weit als möglich nach, so würden wir zwei untrügliche Mittel haben, um sie von wirklichen Menschen zu unterscheiden. Das erste wäre, dass diese Maschinen nie sich der Worte oder Zeichen bedienen können, durch deren Verbindung wir unsere Gedanken einem Anderen ausdrücken. Man kann zwar sich eine Maschine in der Art denken, dass sie Worte äusserte, und selbst Worte auf Anlass von körperlichen Vorgängen, welche eine Veränderung in ihren Organen hervorbringen; z. B. dass auf eine Berührung an einer Stelle sie fragte, was man wolle, oder schrie, dass man ihr weh thue, und Aehnliches; aber niemals wird sie diese Worte so stellen können, dass sie auf das in ihrer Gegenwart Gesagte verständig antwortet, wie es doch selbst die stumpfsinnigsten Menschen vermögen.

Zweitens würden diese Maschinen, wenn sie auch Einzelnes ebenso gut oder besser wie wir verrichteten, doch in anderen Dingen zurückstehen, woraus man entnehmen könnte, dass sie nicht mit Bewusstsein, sondern blos mechanisch nach der Einrichtung ihrer Organe handelten. Während die Vernunft ein allgemeines Instrument ist, das auf alle Arten von Erregungen sich äussern kann, bedürfen diese Organe für jede besondere Handlung auch eine besondere Vorrichtung, und deshalb ist es moralisch unmöglich, dass es deren so viele in einer Maschine giebt, um in allen Vorkommnissen des Lebens so zu handeln, wie wir es durch die Vernunft können. Durch diese Mittel kann man auch den Unterschied zwischen Mensch und Thier erkennen. Denn es ist sehr merkwürdig, dass selbst der stumpfsinnigste und dümmste Mensch, ja sogar die Verrückten einzelne Worte verbinden und daraus eine Rede herstellen können, wodurch sie ihre Gedanken mittheilen, während selbst das vollkommenste und besterzeugte Thier dies nicht vermag. Dies liegt nicht an einem Mangel der Organe; denn die Elstern und die Papageien können Worte

wie wir aussprechen und können doch nicht reden wie wir, d. h. ihre Gedanken äussern, während die Taubstummen, die der Organe des Sprechens ebenso oder mehr als die Thiere beraubt sind, aus sich selbst Zeichen erfinden, durch die sie sich denen verständlich machen, welche Musse haben, ihre Sprache zu lernen.

Dies zeigt nicht blos einen niederen Grad von Vernunft bei den Thieren an, sondern dass sie ihnen ganz abgeht; denn zum Sprechen gehört nur wenig Vernunft. Da die einzelnen Thiere einer Gattung sich ebenso wie die einzelnen Menschen unterscheiden, und die einen leichter als die anderen zu dressiren sind, so würde der vollkommenste Affe oder Papagei in seiner Art gewiss es dem dümmsten Kinde oder einem blödsinnigen Kinde gleich thun, wenn ihre Seele nicht von der unsrigen völlig verschieden wäre. Man darf hierbei die Worte nicht mit den natürlichen Bewegungen vermengen, wodurch sich die Gefühle äussern, und welche die Menschen ebenso wie die Thiere nachmachen können, auch nicht mit einigen Alten glauben, dass die Thiere sprechen, und wir nur ihre Sprache nicht verstehen. Denn wäre dies der Fall, so würden bei der Uebereinstimmung vieler ihrer Organe mit den unsrigen sie sich uns ebenso wie Ihresgleichen verständlich machen können. Merkwürdig ist es allerdings, dass viele Thiere zwar in einzelnen Verrichtungen mehr Geschicklichkeit wie wir zeigen, dagegen in vielen anderen zurückstehen; aber daraus folgt nicht, dass sie Verstand haben, da sie sonst mehr haben und Alles besser machen würden als wir, vielmehr erhellt daraus, dass sie keinen haben, und dass nur die Natur in ihnen, je nach der Stellung ihrer Organe, handelt. So kann ja auch eine Uhr mit blossen Rädern und Federn viel genauer als wir mit all unserer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen. [31]).

---

31) Desc. hielt streng an den Satz, dass es den Thieren ganz an dem fehle, was er in dem Menschen das Denken oder seine Seele nannte. Es hängt dies mit seinem religiösen Glauben zusammen. Da nämlich Desc. auch die Unsterblichkeit der Seele auf ihr Denken stützt, so konnte er dies Denken bei den Thieren nicht zulassen, wenn er sie nicht, wie Plato thut, auch unsterblich machen

Demnächst hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, dass sie auf keine Weise aus den Kräften des Stoffes, wie die übrigen erwähnten Dinge, abgeleitet werden könne, sondern dass sie besonders geschaffen sein müsse. Auch genügt es nicht, dass sie in den Körper, wie der Steuermann in dem Schiffe, gestellt sei, um seine Glieder zu bewegen, sondern dass sie enger mit ihm verbunden und geeint sei, wenn sie solche Empfindungen und Begehrungen wie wir haben und damit den ganzen Menschen herstellen soll. Ich habe etwas ausführlicher über die Seele wegen ihrer Wichtigkeit gehandelt; denn nächst dem Irrthume derer, die Gott leugnen, den ich oben genügend widerlegt habe, giebt es keinen, der die schwachen Geister mehr von dem Pfade der Tugend ableitet, als die Meinung, dass die Seelen der Thiere die gleiche Natur mit den unsrigen haben, und dass wir deshalb so wenig wie die Fliegen und Ameisen nach dem Tode etwas zu fürchten oder zu hoffen haben. Weiss man dagegen, wie sehr verschieden sie sind, so versteht man um so besser die Gründe, welche die Unabhängigkeit der Seele von ihrem Körper beweisen, und dass sie deshalb nicht zugleich mit ihm untergeht. Da man nun sonst keine Ursachen wahrnimmt, welche die Seele zerstören könnten, so ist man dann um so eher bereit, sie für unsterblich zu halten.[32])

Sechster Abschnitt.

Es sind nun drei Jahre, dass ich diese Abhandlung beendigt hatte und sie nochmals durchsah, um sie in die Hände des Druckers zu geben, als ich erfuhr, dass Männer, welche ich achte, und deren Ansehen über meine

---

wollte. Deshalb haben nach Desc. die Thiere nur Lebensgeister, aber keine Seele.

[32]) Es bleibt auffallend, dass Desc. die ihm so wichtige Frage der Unsterblichkeit der Seele in den Meditationen nicht aufnimmt, sondern sich mit dem Beweis des Unterschiedenseins von Seele und Leib begnügt. Desc.

Handlungen so viel wie meine Vernunft über meine Gedanken vermag, eine naturwissenschaftliche Ansicht gemissbilligt hatten, welche kürzlich veröffentlicht worden war,[33]) obgleich ich vorher in ihr nichts bemerkt hatte, was der Religion oder dem Staate schädlich sein könnte, und was mich an deren Abfassung hätte hindern können, wenn meine Gedanken mich darauf geführt hätten. Dies liess mich fürchten, dass auch in der meinigen sich Stellen finden möchten, wo ich mich getäuscht haben könnte, obgleich ich sorgfältig jede Neuerung von meinem Glauben, für die ich keine Beweise hatte, und Alles, was Anderen zum Nachtheil gereichen könnte, abgehalten hatte.

So änderte ich meinen Entschluss und unterliess die Veröffentlichung. Wenn auch früher starke Gründe dafür sprachen, so habe ich doch von jeher das Handwerk des Büchermachens gehasst, und fand daher leicht andere Gründe zu meiner Entschuldigung. Diese Gründe für und wider sind derart, dass es nicht blos mich interessirt, sie mitzutheilen, sondern vielleicht auch das Publikum, sie zu hören.

Ich habe niemals meine Gedanken sehr hoch gehalten, und hätte ich keinen anderen Nutzen von meiner Methode gehabt, als dass sie mich über manchen schwierigen Punkt in den spekulativen Wissenschaften beruhigt, und dass ich mein Verhalten nach ihr zu regeln gesucht, so hätte ich mich nicht für verpflichtet gehalten, etwas darüber zu schreiben. Denn über das praktische Leben hat Jedermann seine eigenen Gedanken, und es würde so viel Reformatoren wie Köpfe geben, wenn neben denen, welche Gott zu den Oberhäupten der Völker bestellt hat, oder welche er als Propheten mit seiner Gnade und mit Eifer ausgestattet hat, Jeder Veränderungen machen könnte. Obgleich mir also meine Gedanken sehr gefielen, so glaubte ich, dass dies bei den Anderen mit den ihrigen nicht min-

---

hielt beide für Substanzen, und deshalb genügte ihm anscheinend dieser Unterschied beider, da die Substanz ihm als unvergänglich gilt.

[33]) Desc. meint das 1632 erschienene Hauptwerk Galiläi's, „Die Dialoge über das Weltsystem des Copernikus", welches von der Inquisition verworfen, und zu dessen Widerruf Galiläi im Jahre 1633 verurtheilt worden war.

der der Fall sein werde. Als ich jedoch in der Physik gewisse allgemeine Begriffe gewonnen hatte und bei deren Anwendung auf einige schwierige Fragen ihre Tragweite und ihre Unterschiede von den bis jetzt angewandten Prinzipien bemerkte, so glaubte ich sie nicht zurückhalten zu dürfen, wenn ich nicht gegen das Gesetz verstossen wollte, welches uns das allgemeine Beste zu befördern heisst. Denn mittelst ihrer kann man zu Kenntnissen gelangen, die für das Leben höchst nützlich sind, und anstatt jener in den Schulen gelehrten spekulativen Philosophie eine praktische finden, welche uns die Kraft und Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmels und aller Körper, die uns umgeben, so genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Thätigkeiten unserer Handwerker kennen, so dass wir jene ebenso wie diese zu allen passenden Zwecken verwenden und uns so zu dem Herrn und Meister der Natur machen können. Dies ist nicht blos für die Erfindung zahlloser Verfahrungsweisen wünschenswerth, die uns die Früchte nnd Behaglichkeiten der Erde ohne Mühe gewähren würden, sondern auch für die Erhaltung der Gesundheit, die das höchste Gut dieses Lebens und die Grundlage für alle anderen ist. Denn selbst die Seele ist so sehr von dem Zustande und der Verfassung der Organe ihres Körpers abhängig, dass, wenn man ein Mittel, die Menschen klüger und geschickter als bisher zu machen, finden will, man es in der Medizin zu suchen hat. Allerdings enthält die jetzt geübte wenig, was einen solchen bedeutenden Nutzen gewährte, und ich glaube, ohne sie zu verachten, doch, dass Jedermann, selbst von ihren Jüngern, eingestehen wird, wie das, was er von ihr weiss, beinahe Nichts ist im Vergleich zu dem Uebrigen, was er nicht weiss. Man würde sich vor einer Unzahl Krankheiten des Körpers und der Seele schützen und vielleicht selbst die Schwäche des Alters überwinden können, wenn man deren Ursachen und die von der Natur dafür vorgesehenen Mittel hinlänglich kennte. [34]) Ich entschloss mich daher, mein ganzes

---

[34]) Hier zeigt sich bei Desc. ganz dieselbe Tendenz wie bei Baco. Beide waren von den neuen Entdeckungen so erfüllt, dass sie selbst das Ausserordentlichste für erreichbar hielten, und dass sie vor Allem auf Erfindungen

Leben zur Gewinnung einer so nützlichen Wissenschaft zu verwenden, und ich glaube einen Weg entdeckt zu haben, in dessen Fortgang ich sie früher finden werde, wenn nicht die Kürze des Lebens oder der Mangel an genügenden Beobachtungen mich daran hindern sollte. Gegen diese Hindernisse giebt es nun kein besseres Hülfsmittel, als dem Publikum getreu das Wenige, was ich gefunden habe, mitzutheilen und so fähige Köpfe zum weiteren Fortschritt anzuspornen, wobei Jeder nach seiner Neigung und seinem Geschick die erforderlichen Versuche vermehren und dem Publikum alles Ermittelte mittheilen müsste, damit die Späteren da anfangen könnten, wo die Vorgänger aufgehört haben. So würden wir durch die Verbindung des Lebens und der Kräfte Mehrerer zusammen viel weiter gelangen, als es jedem Einzelnen für sich möglich ist. [35])

Diese Versuche werden immer nothwendiger, je mehr man in der Kenntniss vorschreitet. Für den Anfang kann man sich mit den Erfahrungen begnügen, die sich von selbst den Sinnen darbieten, und die uns nicht unbekannt bleiben würden, wenn wir nicht über die Aufsuchung des Seltenen und Schwierigen sie übersähen. Denn die seltenen Ereignisse täuschen oft, wenn man die Ursachen der gewöhnlichen noch nicht kennt, und die Umstände, welche jene bedingen, sind überdies meist so besondere und so kleine, dass man sie schwer bemerkt.

---

von Methoden und Maschinen drangen, welche für das praktische Leben sich segensreich erweisen sollten. Auch dies zeigt, dass zwischen Baco und Desc. nicht der grosse Gegensatz besteht, wie er gewöhnlich behauptet wird.

[35]) Auch diese Stelle zeigt, wie irrig es ist, wenn man Desc. als Philosophen den Empirikern entgegenstellt. Er ist vielmehr ebenso wie diese davon durchdrungen, dass die Erkenntniss der Natur nur durch die Beobachtung gewonnen werden kann, und selbst sein berühmter Satz „*Cogito ergo sum*" ruht nur auf einer Selbstbeobachtung. Wenn er in seinen Schriften noch hier und da über die Erfahrung hinausgeht, so ist das nur noch ein Rest scholastischer Begriffe und Sätze, welche er nicht so leicht und schnell von sich abzuschütteln vermochte, wie uns dies jetzt möglich scheint.

Die Ordnung, welche ich dabei innegehalten habe, war also folgende. Zuerst habe ich im Allgemeinen die Prinzipien oder die ersten Ursachen von Allem, was in der Welt ist oder sein kann, zu finden gesucht. Ich setzte dabei nur Gott, der sie geschaffen hat, voraus und entwickelte Alles nur aus jenem Samen der Wahrheit, welcher von Natur in unsere Seele gelegt ist. Demnächst habe ich gefragt: Welches sind die ersten und gewöhnlichsten Wirkungen, die aus diesen Ursachen abgeleitet werden können? [36]) Dadurch habe ich die Himmel, die Gestirne, eine Erde und auf dieser das Wasser, die Luft, das Feuer, die Mineralien und Anderes gefunden, was das Einfachste und Bekannteste und deshalb auch am leichtesten zu erkennen ist. Als ich dann zu den verwickelteren Gegenständen fortschreiten wollte, stellten sich mir so mannichfache dar, dass der menschliche Geist nach meiner Ansicht die Gestalten und Arten der vorhandenen von unzähligen anderen, die, wenn Gott es gewollt hätte, auch vorhanden sein könnten, nicht unterscheiden noch einen Anhalt über deren Nutzen für uns entnehmen kann, wenn man nicht von den Wirkungen auf die Ursachen zurückgeht und verschiedene Versuche zu Hülfe nimmt. Indem ich in Folge dessen in meinem Geiste alle Dinge, die sich je meinen Sinnen dargestellt hatten, durchging, war ich im Stande, jedes aus den von mir gefundenen Prinzipien bequem abzuleiten. Allein ich muss auch anerkennen, dass die Macht der Natur so weit und umfassend, und diese Prinzipien so einfach und allgemein sind, dass es keine besondere Wirkung giebt, die nicht in verschiedener Weise daraus abgeleitet werden könnte, und

---

[36]) Desc. hat zuerst in seinen Prinzipien der Philosophie versucht, das Weltsystem mit seinen Sonnen, Planeten, Kometen und Monden aus den einfachsten physikalischen und chemischen Elementen und Kräften ohne weitere Beihülfe eines allmächtigen Gottes abzuleiten, wie dies später von Kant und La Place in vollkommnerer Weise versucht worden ist und zu den Ansichten geführt hat, die noch jetzt als die wahrscheinlichsten gelten. Auch hier hat also Desc. die Bahn gebrochen, und seine Mängel liegen nicht in seinem Prinzip, sondern in der damaligen Unvollständigkeit der Beobachtungen.

dass die grösste Schwierigkeit meist in der Ableitung der bestimmten Formen besteht. Ich weiss hierfür kein anderes Hülfsmittel, als Versuche anzustellen, deren Ergebnisse sich nach Verschiedenheit dieser Formen verschieden herausstellen. Ich bin jetzt so weit, dass ich die Gesichtspunkte kenne, nach denen die dazu dienlichen Versuche in der Regel anzustellen sind; allein sie sind auch solcher Art und Anzahl, dass weder meine Hände noch meine Mittel, und wären sie tausendfach grösser, dazu hinreichen würden. Ich kann deshalb auch nur nach der Zahl der von mir vollführbaren Versuche in der Naturkenntniss vorschreiten. Dies war es, was ich in der fraglichen Abhandlung darlegen wollte; es lag mir daran, den für das Allgemeine daraus hervorgehenden Nutzen so klar zu zeigen, dass Alle, welche das Beste für die Menschheit erstreben, d. h. Alle, die tugendhaft sind und es nicht blos scheinen oder nur in ihren Gedanken sein wollen, mir ihre Ergebnisse mittheilen und mir helfen müssten, die noch erforderlichen Versuche zu unternehmen.

Allein seitdem haben andere Gründe mich meine Ansicht ändern lassen und mich bestimmt, zunächst nur getreulich in der Niederschreibung aller wichtigen Dinge fortzufahren, deren Wahrheit ich ermittelte, und dabei ebenso sorgfältig zu verfahren, als ob ich sie durch den Druck veröffentlichen wollte. Denn dies nöthigt mich zu einer sorgfältigeren Prüfung, da man Alles genauer ansieht, was von Mehreren gesehen werden soll, und was man nicht für sich behält; auch hält man oft Dinge bei dem Beginn der Arbeit für wahr, deren Unwahrheit man dann bei dem Niederschreiben bemerkt. Auch wollte ich keine Gelegenheit vorübergehen lassen, und sollten meine Schriften etwas werth sein, so kann auch nach meinem Tode der angemessene Gebrauch von ihnen gemacht werden; aber ich mochte sie in keinem Falle bei Lebzeiten veröffentlichen, damit weder die dadurch veranlassten Entgegnungen und Streitigkeiten, noch der etwa daraus für mich hervorgehende Ruhm mir die Zeit für meine eigene Belehrung beschränkten. Denn so wahr es ist, dass Jedermann nach Möglichkeit das Beste Anderer befördern soll, und dass Der nichts werth ist, der Niemand nützt, so ist es doch gleich wahr, dass unsere Fürsorge sich über die Gegenwart hinaus erstrecken muss, und dass man besser Manches unter-

lässt, was vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringt, wenn man dafür Anderes zu Stande bringt, was unseren Nachkommen grössere Vortheile gewährt. Jeder soll wissen, dass das Wenige, was ich bisher gelernt habe, nichts ist in Vergleich zu dem, was ich nicht weiss, und was zu erlernen ich noch nicht verzweifle. Denn es verhält sich mit denen, welche nach und nach die Wahrheit in den Wissenschaften entdecken, wie mit den reich gewordenen Leuten, welche nun grosse Gewinne leichter machen, als früher kleine, wo sie noch arm waren. Oder man kann sie auch mit Heerführern vergleichen, deren Truppen mit ihren Siegen wachsen, und die nach dem Verlust einer Schlacht schwerer sich selbst aufrecht erhalten können, als sie nach dem Gewinn einer solchen Städte und Provinzen erobern. Denn man kämpft wahrhaft Schlachten, wenn man die Schwierigkeiten und Abwege zu beseitigen sucht, die der Erlangung der Wahrheit entgegenstehen, und es heisst eine Schlacht verlieren, wenn man bei einem allgemeinen und wichtigen Punkte in eine falsche Meinung geräth; man braucht dann viel mehr Geschicklichkeit, um in den alten Stand zurückzukehren, als um grosse Fortschritte zu machen, wenn man schon wohlbegründete Prinzipien hat.

Wenn ich einige Wahrheiten in den Wissenschaften aufgefunden habe (und ich hoffe, der Inhalt dieses Werkes wird dies beweisen), so ist dies nur in Folge und in Abhängigkeit von fünf oder sechs von mir gelösten schwierigen Fragen geschehen, welche Lösungen ich für so viel Siege zähle, wo das Glück mir günstig war; ich scheue mich aber nicht, zu sagen, dass ich nur noch zwei oder drei ähnliche zu gewinnen brauche, um an das Ziel meines Strebens zu gelangen, und dass mein Alter noch nicht so vorgerückt ist, um nicht nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur die genügende Musse für die Ausführung dessen mir zu gewähren. [37]) Ich muss aber mit der mir noch

---

[37]) Hier zeigt sich noch ein Stück scholastischer Auffassung. Desc. war selbst über die Natur seiner Methode noch im Unklaren; trotzdem, dass er instinktiv auf Beobachtung und Versuche sich stützte, hatte er von seiner scholastischen Ausbildung her noch die Meinung, dass man auch mit dem Denken allein das Seiende erreichen

übrigen Zeit um so sparsamer sein, je mehr ich hoffe, sie gut anwenden zu können, und ich würde unzweifelhaft viel Zeit verlieren, wenn ich die Grundlagen meiner Physik veröffentlichte. Denn sie sind zwar so überzeugend, dass man sie nur zu hören braucht, um ihnen beizutreten, und dass ich sie Jedermann beweisen kann, allein sie können unmöglich mit den mannichfachen Ansichten Anderer stimmen, und ich würde deshalb durch die hervorgerufenen Entgegnungen oft an meiner Aufgabe gehindert werden.

Man könnte zwar sagen, diese Entgegnungen würden ihren Nutzen haben; sie würden mich meine Fehler erkennen lassen, und es würde das von mir gewonnene Gute die Kenntnisse der Anderen vermehren. Auch würden, da Viele mehr sehen als ein Einzelner, Jene in Benutzung des von mir Gefundenen mir wieder mit ihren Entdeckungen zu Hülfe kommen. Ich erkenne nun gern an, dass ich mich irren kann, und dass ich mich nie auf das verlasse, was mir zuerst in die Gedanken kommt; allein Erfahrungen, welche ich über die zu erwartenden Entgegnungen bereits gemacht habe, lassen mich davon keinen Vortheil erwarten. Denn ich habe schon öfter die Urtheile geprüft, die theils von meinen Freunden, theils von Unparteiischen und selbst von Solchen kamen, deren Bosheit und Neid Alles aufsuchte, was meine Freunde etwa übersehen hatten; aber selten habe ich Etwas darin gefunden, was ich nicht vorausgesehen gehabt, oder was nicht von der Sache weit abgelegen hätte. So habe ich selten Jemand getroffen, der mich mehr streng oder weniger billig beurtheilt hätte, als ich es schon selbst gethan. Auch habe ich nicht bemerkt, dass durch die in den Schulen gepflegten Disputationen eine unbekannte Wahrheit entdeckt worden wäre. Indem dabei Jeder nur auf

---

könne, und dass aus gewissen Prinzipien sich der Reichthum des Besonderen spekulativ entwickeln lasse. So war seine Praxis besser als seine Theorie, und daher stehen auch seine Leistungen in der Mathematik und Naturwissenschaft höher als die in der Philosophie. Daher auch hier seine Meinung, mit acht bis neun Prinzipien die ganze Natur bis in ihre Einzelheiten konstruiren und erfassen zu können.

seinen Sieg bedacht ist, benutzt man mehr das Wahrscheinliche, als dass man das Gewicht der Gründe für und wider erwägt, und wer lange ein guter Advokat gewesen, ist deshalb nachher noch kein guter Richter.

Selbst der Nutzen, welchen Andere aus der Mittheilung meiner Gedanken ziehen könnten, würde nicht erheblich sein, da sie noch nicht so ausgeführt sind, dass vor ihrem Gebrauche nicht noch Manches hinzugefügt werden müsste, wofür Niemand besser als ich selbst geeignet ist. Denn Andere können wohl viel klüger als ich sein, aber man begreift die von einem Anderen mitgetheilten Sachen nicht so gut und nimmt sie nicht so in sich auf, als was man selbst entdeckt hat. Dies ist in diesen Dingen so wahr, dass ich oft einzelne meiner Ansichten klugen Leuten dargelegt habe, die dabei Alles gut zu fassen schienen; allein wenn sie sie wiederholten, hatten sie sie meist so verändert, dass ich sie nicht mehr für die meinigen anerkennen konnte. Ich bitte deshalb bei dieser Gelegenheit, meinem Enkel bei Dingen, die angeblich von mir herrühren sollen, es nur zu glauben, wenn ich sie selbst bekannt gemacht habe. Ich wundere mich deshalb auch über all die Sonderbarkeiten nicht, die man von alten Philosophen, deren Schriften wir nicht mehr besitzen, berichtet, und halte deshalb ihre Lehren nicht für verkehrt; denn sie waren vielleicht die besten Geister ihrer Zeit, und wir sind nur schlecht über sie unterrichtet. Deshalb hat auch selten einer ihrer Schüler sie übertroffen, und ich bin überzeugt, dass die, welche gegenwärtig die leidenschaftlichsten Anhänger des Aristoteles sind, sich glücklich schätzen würden, wenn sie seine Naturkenntnisse besässen, selbst unter der Bedingung, dass sie niemals mehr davon erlangen sollten. Solche Leute gleichen den Schlingpflanzen, die nicht höher streben als der Baum, der sie hält, und die oft, wenn sie den Gipfel erreicht haben, wieder herabsteigen, d. h. die dann oft weniger wissen, als wenn sie sich von dem Studium ganz fern gehalten hätten; denn sie begnügen sich nicht mit dem, was von ihrem Lehrer deutlich gesagt worden ist, sondern suchen auch die Lösung von Fragen bei ihm, wovon er nichts gesagt, und an die er vielleicht gar nicht gedacht hat. Jedenfalls ist diese Art zu philosophiren für mittelmässige Köpfe sehr bequem; denn mittelst der Dunkelheit der von ihnen ge-

brauchten Unterscheidungen und Prinzipien können sie von Allem so dreist sprechen, als ob sie es verständen, und ihre Behauptungen gegen die feinsten und geschicktesten Gegner aufrecht erhalten, ohne dass sie zu überführen sind. Sie gleichen hierin einem Blinden, der, um sich mit einem Sehenden ohne Nachtheil schlagen zu können, ihn in die Tiefe einer dunkeln Höhle lockt, und ich kann sagen, sie haben ein Interesse dabei, dass ich die Grundsätze meiner Philosophie nicht veröffentliche; denn bei deren Einfachheit und Klarheit wäre es ebenso, als ob ich die Fenster öffnete und Licht in diese Höhle fallen liesse, in die sie zum Kampfe hinabgestiegen sind. Aber selbst die besseren Köpfe haben keinen Grund, sich die Kenntniss derselben zu wünschen; denn wenn sie lernen wollen, über Alles zu sprechen und als Gelehrte zu gelten, so werden sie dies leichter erreichen, wenn sie sich mit dem Wahrscheinlichen begnügen, was man in jedem Gebiete leicht finden kann, als wenn sie nach der Wahrheit suchen, die nur in einzelnen Dingen sich allmählich offenbart, und die, wenn man über andere Dinge sprechen soll, zu dem offenen Bekenntniss der Unwissenheit nöthigt. Ziehn sie aber die Kenntniss einiger Wahrheiten, wie sie es verdienen, dem eitlen Schein, Alles zu wissen, vor, und wollen sie ein Ziel gleich dem meinigen verfolgen, so brauchen sie von mir nichts mehr zu erfahren, als was ich in dieser Abhandlung gesagt habe. Denn können sie weiter kommen als ich, so werden sie um so eher das auch finden, was ich gefunden habe, und da ich Alles nur in der gehörigen Folge untersucht habe, so ist offenbar das, was ich noch zu entdecken habe, schwieriger und verborgener, als das bisher Gewonnene; es würde ihnen deshalb weniger Vergnügen machen, es von mir als von sich selbst zu lernen. Ueberdem wird die Uebung, welche sie erlangen, wenn sie erst mit dem Leichteren beginnen und allmählich zum Schwereren übergehen, ihnen mehr nützen als alle meine Lehren. Wenigstens würde ich selbst, wenn man mir seit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweise ich seitdem gesucht habe, gelehrt hätte, und ich keine Mühe, sie zu erlangen, gehabt hätte, vielleicht nichts weiter gelernt und nie das Geschick und die Leichtigkeit erlangt haben, mit der ich immer neue Wahrheiten in dem Maasse zu finden hoffe, als ich

mir Mühe gebe, sie zu suchen. Mit einem Wort, wenn es in der Welt ein Werk giebt, das nur von dem gut vollendet werden kann, der es angefangen hat, so ist es das, an welchem ich arbeite.

Allerdings reicht zu allen dabei erforderlichen Versuchen ein Mensch allein nicht zu; aber er würde andere Hände als die seinigen dazu nur dann verwenden können, wenn es die von Künstlern oder Leuten wären, die er bezahlen könnte; da die Hoffnung auf Gewinn sie am wirksamsten anspornen würde, Alles, was man ihnen vorschriebe, auf das Genaueste auszuführen. Denn die, welche aus Neugierde oder Wissbegierde sich zur Hülfe anbieten, versprechen meist mehr, als sie halten können, und machen schöne Anfänge, die aber nicht gelingen. Dabei verlangen sie als Lohn die Erklärung schwieriger Punkte oder unnöthige Komplimente und Unterhaltungen, die dem Verfasser die ganze Zeit kosten würden, die er darauf verwenden müsste. Selbst wenn Andere die von ihnen gemachten Versuche ihm mittheilen wollten, was die, welche sie Geheimnisse nennen, schwerlich thun würden, so sind diese Versuche doch meist so mit überflüssigen Nebendingen und Zuthaten vermengt, dass es schwer ist, die darin enthaltene Wahrheit herauszubringen. Dazu kommt, dass die meisten schlecht dargestellt oder falsch sein würden, da die Veranstalter der Versuche immer geneigt sind, sie den Prinzipien entsprechend ausfallen zu machen; so dass, selbst wenn einzelne brauchbar wären, es doch nicht der Zeit verlohnte, sie herauszusuchen. Gäbe es daher auf der Welt Jemand, der die grössten und nützlichsten Dinge für die Menschheit erfinden könnte, und wollten die Anderen ihm dabei zur Erreichung seines Zieles auf alle Weise behülflich sein, so würden sie dies doch nur vermögen, wenn sie die Kosten der nöthigen Versuche trügen und im Uebrigen dafür sorgten, dass seine Musse nicht durch die Zudringlichkeit Anderer gestört würde. Ich dagegen bin nicht so übermüthig, etwas Ausserordentliches zu versprechen, und nicht so eitel, um mir einzubilden, das Publikum interessire sich sehr für meine Pläne; auch habe ich keine so niedere Gesinnung, um von irgend Jemand eine Gunst anzunehmen, die man nicht für verdient halten möchte.

Alle diese Erwägungen bestimmten mich vor drei Jah-

ren, die Veröffentlichung der in Arbeit befindlichen Abhandlung zu unterlassen und während meines Lebens auch keine andere von gleicher Allgemeinheit bekannt zu machen, aus der man die Grundlagen meiner Physik entnehmen könnte.[37]) Seitdem haben mich indess zwei andere Gründe zur Bekanntmachung einiger besonderen Arbeiten bestimmt, worüber ich hier dem Publikum Rechenschaft zu geben habe. Der erste ist, dass meine frühere Absicht, einige meiner Schriften zu veröffentlichen, nicht unbekannt geblieben war, und nun, wenn ich es unterliesse, dies zu meinem Nachtheil ausgelegt werden könnte. Denn wenn ich auch nicht ehrgeizig bin, sondern den Ruhm eher scheue, weil er der Ruhe schadet, die ich über Alles schätze, so mag ich doch auch meine Handlungen nicht wie ein Unrecht verheimlichen, und ich habe nie Vorsichtsmassregeln gebraucht, um unbekannt zu bleiben, da dies ein Unrecht gegen mich gewesen wäre und mich abermals in der Seelenruhe gestört hätte, die ich suche. Indem ich so mich in der Mitte hielt zwischen dem Streben, bekannt zu werden und unbekannt zu bleiben, ist es gekommen, dass ich doch einigen Ruf erlangt habe, und so glaubte ich wenigstens vor schlechter Nachrede mich schützen zu müssen. Der andere Grund, der mich zu dieser Schrift bestimmt hat, ist, dass ich täglich mehr einsah, wie sehr meine Absicht, mich zu unterrichten, dadurch gehindert wurde, dass ich eine Unzahl Versuche brauche, die ich allein nicht vornehmen kann. Wenn ich mir nun auch nicht schmeichle, dass das Publikum an meinen Plänen grossen Antheil nehmen werde, so will ich doch nicht das Misstrauen gegen mich zu weit treiben, damit nicht die, welche mich überleben, mir vorwerfen könnten, ich hätte ihnen Vieles besser hinterlassen können, als es geschehen, wenn ich nicht verabsäumt hätte, sie über die Art, wie sie meine Absichten unterstützen könnten, zu unterrichten.

---

[38]) Bekanntlich hat Desc. diesen Vorsatz nicht festgehalten, indem er sieben Jahre später seine Prinzipien der Philosophie veröffentlichte, welche auch die Grundgedanken seiner Physik enthalten, und Aehnliches gilt von seiner späteren Schrift über die Leidenschaften der Seele.

Auch habe ich geglaubt, leicht einige Gegenstände ausfinden zu können, die den Streitigkeiten weniger ausgesetzt sind, und die von meinen Prinzipien nicht mehr, als ich wünsche, im Voraus verrathen, aber doch deutlich erkennen lassen, was ich in den Wissenschaften vermag, und was nicht. Ich weiss nicht, ob ich dies erreicht habe, und ich mag nicht das Urtheil Anderer durch die eigene Beurtheilung meiner Schriften bestimmen; aber es würde mich freuen, wenn man sie prüfte; und um dazu mehr Anlass zu geben, bitte ich Alle, die Entgegnungen zu machen haben, sie an meinen Buchhändler zu senden; sobald ich sie von diesem erhalte, werde ich meine Antwort hinzufügen, und so werden die Leser, indem sie Beides vor sich haben, leichter über die Wahrheit entscheiden können. Ich verspreche, diese Antworten kurz zu halten und meine Fehler, sobald ich sie erkenne, offen einzugestehen, im anderen Falle aber einfach das zur Vertheidigung meiner Ansichten Erforderliche anzuführen, ohne neue Gegenstände hineinzuziehen und so ohne Ende das Eine mit dem Anderen zu vermengen.

Wenn einige meiner Sätze in dem Beginn der Dioptrik und der Meteore Bedenken erregen, weil ich sie Voraussetzungen nenne und sie scheinbar nicht beweise, so lese man nur aufmerksam und beharrlich weiter, und ich hoffe, man wird befriedigt sein; denn die Gründe greifen hier so in einander, dass, sowie die letzteren aus den ersteren, als ihren Ursachen, hervorgehen, auch wieder die ersteren durch die letzteren, als durch ihre Wirkungen, bestätigt werden. Auch darf man nicht meinen, ich habe hier den Fehler begangen, welchen die Logiker den Zirkelschluss nennen; denn die Versuche bestätigen die meisten dieser Wirkungen, und die Ursachen, von denen ich sie abgeleitet, dienen weniger zu ihrem Beweis als zu ihrer Erläuterung; im Gegentheil werden sie durch jene bewiesen. Ich habe jene Sätze auch nur Voraussetzungen genannt, weil ich glaube, sie aus den obersten oben dargelegten Wahrheiten ableiten zu können; aber dies habe ich nur gethan, damit Personen, die meinen, in einem Tage das zu verstehen, worüber ein Anderer zwanzig Jahre nachgedacht hat, sobald man ihnen nur zwei oder drei Worte gesagt hat, und die bei ihrem

Scharfsinn und ihrer Lebhaftigkeit um so leichter dem Irrthum unterworfen sind, nicht daraus Gelegenheit nehmen, auf das, was sie meine Prinzipien nennen, eine überschwängliche Philosophie zu errichten, und ich dann dafür verantwortlich gemacht werde. Denn die Ansichten, welche ganz meine eigenen sind, brauche ich nicht wegen ihrer Neuheit zu entschuldigen; sieht man die Gründe dafür an, so wird man finden, dass sie so einfach und mit dem gesunden Verstande so übereinstimmend sind, dass sie für weniger ausserordentlich und seltsam als irgend andere über denselben Gegenstand gelten können. Auch rühme ich mich nicht, der erste Entdecker davon zu sein, obgleich ich sie von Niemand erhalten habe; nicht, weil Andere sie bereits ausgesprochen oder nicht ausgesprochen haben, sondern weil die Vernunft mich darauf geführt hat.

Wenn die Mechaniker die in der Dioptrik beschriebene Erfindung nicht gleich ausführen können, so wird man letztere deshalb noch nicht für schlecht erklären können. Denn bei der Geschicklichkeit und Uebung, welche die Anfertigung und Einrichtung der von mir beschriebenen Maschinen erfordert, würde ich mich, obgleich ich dabei nichts übersehen habe, vielmehr ebenso wundern, wenn ihnen dies gleich das erste Mal gelänge, als wenn Jemand in einem Tage auf Grund einer blossen guten Unterweisung das Lautespielen erlernte. Wenn ich französisch, in meiner Muttersprache, und nicht lateinisch, in der Sprache meiner Lehrer, schreibe, so geschieht es in der Hoffnung, dass Leser mit gesundem und unverdorbenem Sinn besser über meine Ansichten urtheilen werden als Leute, die nur auf die alten Bücher schwören. Die, welche Geist mit Gelehrsamkeit verbinden, und die ich mir zu Richtern wünsche, werden hoffentlich keine solche Vorliebe für das Latein haben, dass sie meine Darstellung deshalb nicht lesen mögen, weil sie ihnen in der Muttersprache geboten wird.

Zum Schluss will ich nicht von den Fortschritten sprechen, die ich in den Wissenschaften noch zu machen hoffe, und dem Publikum nichts versprechen, was ich nicht sicher halten kann; aber ich bekenne offen, dass ich entschlossen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens nur dem Studium der Natur zu weihen, um daraus zuver-

lässigere Regeln als die bisherigen für die Medizin ableiten zu können. Meine Neigungen sind jeder anderen Richtung, insbesondere solchen, die dem Einen nicht nützen, ohne dem Anderen zu schaden, so entgegen, dass, selbst wenn die Umstände mich dahin drängten, ich doch keinen Erfolg erreichen würde. Ich erkläre dies hier öffentlich, obgleich ich weiss, dass es nicht zu meinem Ansehen in der Welt beitragen wird. Daran liegt mir jedoch wenig; ich werde immer denen am meisten verpflichtet sein, deren Gunst mich meine Musse ohne Störung geniessen lässt, und nicht denen, welche mir die ehrenvollsten Stellen von der Welt anbieten. 39)

Schluss.

---

39) Es ist sehr möglich, dass die Leser am Schluss dieser Abhandlung in den Erwartungen, mit denen sie im Vertrauen auf den Namen des Descartes sie begonnen haben, sich etwas enttäuscht finden. Es ist richtig, dass diese Schrift wenig Inhalt hat, diesen Inhalt nur als einen gedrängten Auszug aus einem grösseren Werke bietet und im grössten Theile sich mit formalen Regeln beschäftigt, deren Werth Descartes selbst überschätzt hat. Allein als Einleitung in die Sinnes- und Denkungsweise dieses grossen Mannes bleibt sie von hohem Interesse und ist die beste Vorbereitung auf sein in der zweiten Abtheilung folgendes Hauptwerk, die Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Der Werth dieser Schrift über die Methode liegt wesentlich in der Zeit ihrer Abfassung. Für die Gegenwart mag Vieles darin selbstverständlich, Anderes veraltet scheinen; allein es war dies nicht für jene Zeit, wo der Geist der Scholastik noch in den Schulen der Philosophen herrschte, und man über den Formalismus leerer Beziehungen noch nicht dem Prinzip der Beobachtung sich zuzuwenden vermochte. Jenem trockenen und nutzlosen Spiel mit den Beziehungsformen des Denkens gegenüber erscheint diese Schrift mit ihrer lebendigen, in die Dinge selbst einführenden Darstellungsweise als ein belebender Balsam für den menschlichen Geist, der viele Jahrhunderte lang in den Fesseln des Kirchenglaubens und leerer Kategorien geschmachtet hatte. Desc.

fühlt dies selbst, und deshalb ist er so voll kühner Hoffnungen auf die Entdeckungen, welche er noch machen werde. Dieses belebende Gefühl theilt sich auch dem Leser mit und lässt ihn der Darstellung mit Wohlbehagen folgen, obgleich der eigentliche Inhalt dürftig bleibt, und das Ganze nur mehr als die Vorrede zu den beiden grösseren Werken, den Meditationen und den Prinzipien der Philosophie, gelten kann.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfundzwanzigster Band.

René Descartes' philosophische Werke.

Erster Theil.

Zweite Abtheilung.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

René Descartes'

philosophische Werke.

Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung
des Descartes versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Abtheilung.

Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie.

Berlin, 1870.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 91.

(Das Vorwort, die Erklärung der Abkürzungen und die Lebensbeschreibung von Descartes ist bei Abtheilung I. befindlich.)

Widmung.

Die Dekane und Doktoren der heiligen theologischen Fakultät zu Paris

grüsst

René Descartes.

Ein gerechter Grund bestimmt mich, Ihnen diese Schrift darzubringen, und ein ebenso gerechter wird Sie, wie ich vertraue, zu deren Vertheidigung veranlassen, wenn Sie die Absicht meines Unternehmens vernommen haben werden. Ich kann es deshalb hier nicht besser empfehlen, als wenn ich mit wenig Worten das dabei von mir verfolgte Ziel darlege.

Ich war immer der Ansicht, dass die beiden Fragen über Gott und die Seele die vornehmsten von denen sind, welche mehr mit Hülfe der Philosophie als der Theologie bewiesen werden sollten. Denn wenn auch für uns Gläubigen es genügt, wenn wir glauben, dass es einen Gott giebt, und dass die menschliche Seele nicht mit dem Körper untergeht, so kann man doch die Ungläubigen niemals von einer Religion und einer sittlichen Tugend überzeugen, wenn man nicht zuvor Beides durch natürliche Gründe ihnen bewiesen hat. Denn in diesem Leben hat das Laster oft Aussicht auf grösseren Lohn als die Tugend, und deshalb würden Wenige das Rechte dem Nützlichen vorziehen, wenn sie nicht Gott fürchteten und ein anderes

Leben erwarteten. Es ist allerdings richtig, dass man an Gottes Dasein glauben solle, weil die heilige Schrift es so lehrt, und dass umgekehrt man der heiligen Schrift glauben solle, weil wir sie von Gott haben; denn der Glaube ist ein Geschenk Gottes, und wer die Gnade zum Glauben des Einen gewährt, kann sie auch zum Glauben seines eigenen Daseins gewähren; aber dies kann man den Ungläubigen nicht vorhalten, da sie es für einen Zirkelschluss erklären würden.

Ich habe auch bemerkt, dass Sie sowohl wie andere Theologen behaupten, Gottes Dasein könne aus natürlichen Gründen bewiesen werden, und man könne selbst aus der heiligen Schrift zeigen, dass Gott leichter wie viele erschaffene Dinge zu erkennen sei und überhaupt so leicht, dass die, welche diese Kenntniss nicht haben, selbst die Schuld davon tragen. Dies erhellt aus den Worten in dem Buche der Weisheit, Kap. 13: „Doch sind sie damit nicht entschuldigt; denn haben sie so viel mögen erkennen, dass sie konnten die Kreatur hochachten, warum haben sie nicht viel eher den Herrn derselben gefunden?“ Auch in dem Briefe an die Römer, Kap. 1, heisst es, „dass sie nicht zu entschuldigen seien,“ und die Worte ebendaselbst: „denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar,“ scheinen uns zu erinnern, dass Alles, was man von Gott wissen kann, durch Gründe erweisbar ist, die aus der eigenen Vernunft entnommen werden können.

Ich hielt es deshalb für eine lohnende Aufgabe, zu untersuchen, wie dies geschehen kann, und auf welchem Wege Gott leichter und gewisser als die weltlichen Dinge erkannt werde.

Was aber die Seele anlangt, so meinen Viele, dass ihre Natur nicht leicht erkannt werden könne, und Manche haben sogar die Behauptung gewagt, dass nach natürlichen Gründen sie mit dem Körper zugleich untergehen, und das Gegentheil nur auf den Glauben gestützt werden könne. Allein diese Ansicht ist von dem Lateranischen unter Leo X. abgehaltenen Konzil in der 8. Session verurtheilt worden, und die christlichen Philosophen werden da ausdrücklich aufgefordert, jene Behauptungen zu widerlegen und die Wahrheit nach Kräften darzulegen. Deshalb habe ich auch dies mir hier zur Aufgabe gesetzt.

Ueberdies weiss ich, dass viele Gottlose nur deshalb nicht an Gott und an den Unterschied der Seele von dem Körper glauben mögen, weil dies bis jetzt von Niemand habe bewiesen werden können. Diesen stimme ich nun zwar in keiner Weise bei, vielmehr haben meiner Ansicht nach beinahe alle von den grossen Männern dafür vorgebrachten Gründe bei gehörigem Verständniss volle Beweiskraft, und es werden kaum noch neue dafür aufgefunden werden können; allein kein Unternehmen schien mir in der Philosophie nützlicher, als die besten dieser Gründe sorgfältig zu sammeln und so genau und deutlich auseinanderzusetzen, dass sie später für Jedermann als volle Beweise gelten. Auch war es bekannt geworden, dass ich eine Methode zur Auflösung aller Schwierigkeiten in den Wissenschaften ausgebildet habe, die zwar nicht neu ist, denn nichts ist älter als die Wahrheit; aber deren ich mich in anderen Fällen mit Glück bedient habe, und ich wurde deshalb dringend dazu aufgefordert. So habe ich geglaubt, einen Versuch dazu machen zu sollen.

Was ich vermocht habe, ist in dieser Abhandlung vollständig enthalten. Ich habe allerdings nicht alle Gründe, die man beibringen könnte, hier gesammelt; denn dies verlohnt sich nur bei Gegenständen der Mühe, wo man keinen einzigen ganz gewissen Grund finden kann; ich habe vielmehr nur die ersten und vornehmsten aufgesucht, damit ich sie als die gewissesten und überzeugendsten Beweise hinstellen könnte. Auch möchten sie derart sein, dass dem menschlichen Geist kein Weg offen steht, auf dem er je bessere finden könnte; denn die Nothwendigkeit der Sache und der Ruhm Gottes, auf den Alles sich hier bezieht, zwingt mich, hier etwas offener über meine Arbeit mich auszusprechen, als es sonst meine Gewohnheit ist.

So sicher und überzeugend ich diese Gründe nun auch erachte, so mögen sie doch nicht der Fassungskraft Aller angepasst sein. Denn schon in der Geometrie haben Archimedes, Apollonius, Poppns und Andere Manches ausgesprochen, was Alle für überzeugend und gewiss halten, da der Inhalt, für sich betrachtet, leicht zu fassen ist, und das Spätere mit dem Früheren genau zusammenhängt; allein die Beweise sind etwas lang und verlangen einen aufmerksamen Zuhörer, und deshalb werden sie nur

von Wenigen verstanden. So mögen auch hier die gebrauchten Beweise den geometrischen an Gewissheit und überzeugender Kraft gleich stehen, ja sie selbst übertreffen, und doch fürchte ich, dass sie von Vielen nicht gehörig erfasst werden, da sie auch etwas lang sind und einer in den anderen greift; aber hauptsächlich weil sie einen vorurtheilsfreien Geist verlangen, der sich leicht der Verbindung mit den Sinnen zu entziehen vermag. Auch sind wohl nicht so Viele zu metaphysischen Untersuchungen wie zu geometrischen geeignet; denn beide unterscheiden sich auch dadurch, dass man bei der Geometrie weiss, es werde nichts behauptet, wofür nicht sichere Beweise vorhanden sind, und Unerfahrene deshalb hier eher darin fehlen, dass sie Falschem zustimmen, in der Meinung, es zu verstehen, als dass sie das Wahre von sich weisen. Dagegen meint man, dass in der Philosophie über Alles für und wider gestritten werden könne; deshalb suchen hier Wenige nach der Wahrheit, und die Meisten streben nur durch dreiste Angriffe gegen alles Gute und Beste den Ruhm des Scharfsinns sich zu erwerben.

Wie also auch meine Beweisgründe beschaffen sein mögen, so werde ich doch, da sie die Philosophie angehen, durch sie nichts Erhebliches erreichen, wenn Sie mich nicht durch Ihre Fürsorge und Ihren Schutz unterstützen. Die allgemeine Achtung vor Ihrer Fakultät ist so gross, und der Name der Sorbonne hat so hohes Ansehen, dass nicht blos in Glaubenssachen nächst den heiligen Konzilien keine Körperschaft solches Vertrauen wie die Ihrige gefunden hat, sondern man erwartet auch in menschlicher Philosophie nirgends grössere Klarheit und Zuverlässigkeit und mehr Rechtlichkeit und Weisheit im Urtheil als bei Ihnen.

Wenn Sie deshalb diese Schrift Ihrer Fürsorge würdigen, so wird sie zunächst ihre Verbesserung von Ihnen erhalten; denn eingedenk meiner menschlichen Natur und hauptsächlich meiner Unwissenheit, behaupte ich nicht, dass sie fehlerfrei sei. Sodann werden Sie das, was noch fehlt, was nicht abgeschlossen ist, was eine weitere Erklärung fordert, hinzufügen, vollenden, erläutern, und geschieht es nicht von Ihnen, so soll es von mir geschehen, nachdem ich von Ihnen belehrt sein werde. Endlich bitte ich, Sie wollen öffentlich erklären und be-

zeugen, dass die darin vorgebrachten Gründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von dem Körper zu der möglichsten Klarheit erhoben worden und als die schärfsten Beweise anzusehen seien.

Sollte dies geschehen, so werden unzweifelhaft alle Irrthümer, welche über diese Fragen je bestanden haben, binnen Kurzem aus dem Geist der Menschen vertilgt sein. Denn die Wahrheit wird alle anderen gelehrten und scharfsinnigen Männer leicht Ihren Ausspruch unterschreiben lassen, und Ihr Ansehen wird allen Ungläubigen, die meist nur klug scheinen, aber nicht scharfsinnig und gelehrt sind, den Muth zum Widerspruch benehmen; schon damit sie nicht durch Bekämpfung von Gründen, die von allen scharfsinnigen Männern, wie sie wissen, anerkannt sind, sich den Schein der Einfalt aufladen.

Endlich werden alle Uebrigen so vielen Zeugnissen leicht vertrauen, und es wird dann Niemand in der Welt mehr sein, welcher das Dasein Gottes oder den Unterschied zwischen Seele und Körper in Zweifel zu ziehen wagt.

Den hohen Nutzen eines solchen Ergebnisses werden Sie bei Ihrer besonderen Weisheit am besten zu beurtheilen wissen, und es würde mir nicht geziemen, wenn ich Ihnen, die Sie immer die stärkste Stütze der katholischen Kirche gewesen sind, die Sache Gottes und der Religion noch weiter hier anempfehlen wollte. [1])

---

[1]) Indem Desc. hier sein streng philosophisches Werk der streng katholischen Fakultät der Pariser Universität widmet, kann dies leicht ein zweideutiges Licht auf seinen Charakter werfen. Man kann glauben, dass Desc. selbst es nicht so ernst mit den hier ausgesprochenen religiösen Ansichten meinte, sondern jene Fakultät selbst über die Bedeutung seines Werkes irreführen wollte, um ihren äusserlichen Schutz gegen die für ihn daraus möglicherweise hervorgehenden übeln Folgen sich zu verschaffen. Allein fasst man Alles in seinem Leben und in seinen Schriften zusammen, so kann man nicht zweifeln, dass Desc. es hier redlich meint, und dass er der festen Ueberzeugung ist, die christliche Religion und seine Philosophie

vertrügen sich vollständig, und letztere sei eine neue Stütze für erstere. Dies zeigt, wie schwer selbst den grössten Männern es wird, den anerzogenen Glauben von sich abzuthun, und zu welchen Kunststücken die menschliche Vernunft sich entschliesst, um eine Versöhnung zwischen Geistern hinzustellen, die doch in Wahrheit aller Versöhnung spotten.

Vorwort
an den Leser.

Schon vor einiger Zeit habe ich die Fragen über Gott und die menschliche Seele in der Abhandlung berührt, welche ich über „die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften aufzusuchen", im Jahre 1637 in französischer Sprache veröffentlicht habe. Es war damals nicht meine Absicht, diese Fragen ausführlich zu behandeln, sondern nur sie zu erwägen und aus den Ansichten der Leser zu erfahren, wie ich sie später zu behandeln hätte. Auch schienen sie mir von solcher Wichtigkeit, dass ich ihre wiederholte Untersuchung für nöthig hielt. Endlich habe ich jetzt bei ihrer Darstellung einen so wenig betretenen und von dem gemeinen Gebrauch so entfernten Weg eingeschlagen, dass es mir nicht zweckmässig schien, es in einer französisch geschriebenen und damit Allen zugänglichen Schrift zu thun, weil dann auch schwache Köpfe sich leicht für berufen halten könnten, diesen Weg zu betreten.

Ich hatte dort gebeten, mir es mitzutheilen, wenn Jemand etwas Tadelnswerthes in meiner Schrift finden sollte. Von allen mir zugegangenen Entgegnungen in Bezug auf diese Fragen sind mir indess nur zwei so erheblich erschienen, dass ich mit Wenigem darauf antworten will, ehe ich auf die genauere Erörterung der Fragen eingehe. Die erste Entgegnung geht dahin, dass, wenn die menschliche Seele bei ihrer Selbstbeobachtung sich nur als denkendes Ding erfasst, nicht daraus folge, dass ihre Natur oder ihr Wesen darin allein bestehe, dass sie ein den-

kendes Ding sei, mithin nur das Wort „allein" alles Andere ausschliesse, was man auch als zur menschlichen Seele gehörig anführen könnte.

Darauf erwidere ich, dass auch ich dies nicht habe ausschliessen wollen in Bezug auf die Wahrheit der Sache (denn darum handelt es sich dabei nicht), sondern nur in Bezug auf meine Auffassung. Der Sinn ist also, dass ich nichts als zu meinem Wesen gehörig erkenne, ausser dass ich ein denkendes Ding bin, oder ein Ding, was das Vermögen zu denken besitzt. In dem Folgenden werde ich aber zeigen, wie aus meiner Erkenntniss, dass nichts weiter zu meinem Wesen gehöre, sich ergiebt, dass auch wirklich nichts weiter dazu gehört.

Nach der zweiten Entgegnung soll daraus, dass ich die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, habe, noch nicht folgen, dass diese Vorstellung selbst vollkommen sei, und noch weniger, dass dieses in dieser Vorstellung Enthaltene bestehe. Hierauf antworte ich, dass hier in dem Wort „Vorstellung" eine Zweideutigkeit besteht; denn man kann es materiell für eine Thätigkeit der Seele nehmen, in welchem Falle die Vorstellung nicht vollkommener als ich genannt werden kann, oder gegenständlich für die Sache, die durch diese Thätigkeit vorgestellt wird, welche Sache, wenn sie auch nicht als ausserhalb des Denkens bestehend angenommen wird, doch in Bezug auf ihr Wesen vollkommener als ich sein kann. Wie aber daraus allein, dass die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, in mir ist, folgt, dass diese Sache wirklich besteht, wird in dem Folgenden ausführlich dargelegt werden. [2])

Ausserdem habe ich zwar noch zwei lange Aufsätze gelesen; aber es wurden darin weniger meine Gründe über diese Fragen als meine Schlussfolgerungen mit Beweisen angegriffen, die den Gemeinplätzen der Atheisten entlehnt sind. Da solche Beweise für Die keine Kraft haben, welche meine Gründe verstehen, und die Urtheilskraft bei Vielen so verkehrt und schwach ist, dass sie sich mehr von dem überzeugen lassen, was sie zuerst

---

[2]) Wegen Erläuterung dieser Stelle muss auf Kap. 2 u. 3 der Untersuchungen selbst verwiesen werden, wo diese Fragen vollständig zur Erörterung kommen.

hören, sei es auch noch so falsch und unvernünftig, als von der Widerlegung, die später kommt, sei sie auch noch so wahr und sicher, so mag ich darauf nicht antworten, damit ich es nicht erst mitzutheilen brauche. Nur im Allgemeinen will ich sagen, dass Alles, was gewöhnlich von den Atheisten gegen das Dasein Gottes vorgebracht wird, immer darauf hinausläuft, dass Gott menschliche Affekte zugetheilt werden, oder dass für unseren Geist eine solche Kraft und Weisheit in Anspruch genommen wird, dass wir meinen, Alles, was Gott thun könne und müsse, bestimmen und begreifen zu können.

Sind wir indess eingedenk, dass unser Geist nur als endlich, Gott aber als unbegreiflich und unendlich aufzufassen ist, so können uns diese Einwürfe keine Schwierigkeit verursachen. [3])

So will ich denn, nachdem ich bereits einmal die mannichfachsten Urtheile der Menschen erfahren habe, nochmals diese Fragen über Gott und die menschliche Seele und zugleich die Grundlagen der ganzen Philosophie behandeln. Ich erwarte hierbei weder den Beifall der Menge noch eine grosse Zahl Leser; denn ich schreibe nur für solche, die ernstlich mit mir nachdenken und ihren Geist von ihren Sinnen und zugleich von allen Vorurtheilen abtrennen können und wollen, und deren giebt es, wie ich wohl weiss, nur Wenige. Diejenigen aber, die sich nicht die Mühe nehmen, die Folge und Verknüpfung meiner Gründe zu begreifen, die vielmehr ihre Beweise, wie es sehr gebräuchlich ist, nur gegen einzelne Sätze richten, werden keinen grossen Nutzen von dieser Schrift haben. Sie werden vielleicht oft Anlass zum Spotten finden; aber sie werden schwerlich etwas Schlagendes und der Antwort Werthes entgegenstellen.

Allein da ich auch nicht versprechen kann, die Uebrigen gleich auf den ersten Blick zu befriedrigen, und ich nicht so anmassend bin, alle die Schwierigkeiten vorauszusehen, die dem Leser aufstossen könnten, so werde ich in der Abhandlung selbst zunächst die Gedanken darlegen, durch deren Hülfe ich glaube zur gewissen und deutlichen Erkenntniss der Wahrheit gelangt zu sein, und ich will

---

[3]) Auch dieser Punkt wird in den Untersuchungen selbst zur Erörterung und Erläuterung kommen.

versuchen, ob ich mit denselben Gründen, die mich überzeugt haben, auch Andere überzeugen kann. Demnächst werde ich auf die Entgegnungen antworten, die mir von einigen durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern zugegangen sind, welchen ich diese Untersuchungen vor dem Druck zur Prüfung mitgetheilt hatte. So Vieles und so Verschiedenes ist da entgegnet, dass ich glauben möchte, es werde nichts von Erheblichkeit je aufgefunden werden können, was nicht da schon berührt worden. Deshalb bitte ich wiederholt die Leser, über diese Schrift nicht eher abzusprechen, als bis sie auch diese Entgegnungen und deren Widerlegungen sämmtlich durchlesen haben. [4])

---

[4]) Dieses Vorwort ist von hohem Interesse zur Erkenntniss von Desc.' Charakter. Anstatt der Bitterkeit und der Empfindlichkeit über die Gegner, wie man sie in Vorreden philosophischer Werke so häufig trifft, herrscht hier trotz der hohen Ueberlegenheit des Autors über seine Gegner eine Ruhe, eine Milde und eine Bescheidenheit, welche die aufrichtigste Liebe zu ihm bei dem Leser erwecken muss, und es wird nicht leicht ein passenderes Portal, wie dies Vorwort als Eingang in den erhabenen Gedankenbau der nachfolgenden Schrift geboten werden können.

Die Entgegnungen, welche hier Desc. erwähnt, hatten für seine Zeit grössere Bedeutung als für die Gegenwart. Sie sind theils der Theologie entnommen, theils rein scholastisch dialektisch, theils materialistisch und zum grössten Theil von Standpunkten aus genommen, die jetzt als überwunden gelten können. Deshalb sind sie hier nicht blos nicht mit in die Uebersetzung des Werkes aufgenommen worden, sondern zum grössten Theil auch ganz bei Seite gelassen worden. Wo ein bedeutender Gedanke darin hervortritt, wird er in den betreffenden Anmerkungen mit behandelt werden.

Inhaltsübersicht

der folgenden sechs Untersuchungen.[5])

In der ersten Untersuchung werden die Gründe dargelegt, weshalb man über alle Dinge, insbesondere über die körperlichen, zweifeln kann, so lange man nämlich keine anderen Grundlagen des Wissens hat, als die man früher hatte. Wenn nun auch der Nutzen eines so weitgehenden Zweifelns nicht sofort erhellt, so befreit es doch am besten von allen Vorurtheilen und bereitet den leichtesten Weg, um die Seele von den Sinnen abzulenken, und zuletzt wird dadurch erreicht, dass man über das demnächst als wahr Erkannte nicht mehr zweifeln kann.

In der zweiten Untersuchung bemerkt die Seele, wenn sie aus freien Stücken annimmt, dass Alles das nicht besteht, über dessen Dasein sich der geringste Zweifel erhebt, wie es unmöglich sei, dass sie selbst nicht während dem bestehe. Dies ist von grossem Nutzen, weil sie auf diese Weise leicht unterscheidet, was ihr,

---

5) Diese Inhaltsübersicht rührt von Desc. selbst her; daraus erklärt sich, dass er in ihr aus dem Formalen immer unwillkürlich in die Sache selbst übergreift. Um so nothwendiger ist es, sie nicht zu übergehen, wie oft geschehen ist, sondern in die Uebersetzung mit aufzunehmen. Im Uebrigen muss wegen Erläuterung der in dieser Uebersicht berührten Fragen auf die Untersuchungen selbst verwiesen werden. Ueberhaupt bedarf das Werk zu seinem vollen Verständniss eines wiederholten Lesens.

d. h. der erkennenden Natur, und was dem Körper zugehört. Wenn indess hier einige Gründe für die Unsterblickeit der Seele erwartet werden, so bitte ich zu bedenken, dass ich nur das mit genauen Beweisen Versehene mittheilen wollte. Ich habe deshalb nur der bei den Geometern üblichen Methode folgen können, nämlich Alles vorauszuschicken, von dem der fragliche Lehrsatz abhängt, ehe ich aus diesem etwas folgerte. Das Erste und Wichtigste zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele Erforderliche ist aber, dass man einen klaren und von jedem Begriffe eines Körpers ganz verschiedenen Begriff der Seele gewinne. Dies ist hier geschehen. Ausserdem gehört auch die Erkenntniss dazu, dass Alles, was man klar und deutlich einsieht, in dieser eingesehenen Weise wahr ist, was vor der vierten Untersuchung nicht bewiesen werden konnte, und dass man einen deutlichen Begriff von der körperlichen Natur habe, welcher theils in der zweiten, theils erst in der fünften und sechsten Untersuchung entwickelt wird. Hieraus muss geschlossen werden, dass Alles, was man als verschiedene Substanzen klar und deutlich begreift, wie die Seele und ihr Körper so begriffen werden, in Wahrheit wirklich verschiedene Substanzen sind. Dieser Schluss geschieht in der sechsten Untersuchung; auch wird dies dort damit bestätigt, dass jeder Körper als theilbar vorgestellt wird, während die Seele als untheilbar erkannt ist. Denn man kann an keiner Seele einen mittleren Theil sich vorstellen, wie man es selbst von dem kleinsten Körper kann. Hieraus erhellt, dass deren Naturen nicht blos verschieden, sondern auch gewissermassen entgegengesetzt sind. Weiter habe ich aber in dieser Schrift nicht darüber verhandelt, weil theils dies genügt, um zu zeigen, dass aus dem Verderben des Körpers der Untergang der Seele nicht folgt, und somit die Sterblichen sich Hoffnung auf ein ferneres Leben machen können; theils, weil die Vordersätze, aus denen die Unsterblichkeit der Seele gefolgert werden kann, von der Darstellung der ganzen Physik bedingt sind. So muss man zuerst wissen, dass überhaupt alle Substanzen oder Dinge, welche von Gott zum Dasein geschaffen werden sollen, ihrer Natur nach nicht verderben, noch irgend zu sein aufhören können, wenn sie nicht von demselben Gott, indem er ihnen seinen Beistand ent-

zieht, in das Nichts zurückgeführt werden. Ferner, dass der Körper im Allgemeinen eine Substanz ist und deshalb nicht untergehen kann, und dass der menschliche Körper in seinem Unterschiede von den übrigen Körpern nur aus einer gewissen Gestaltung und Verbindung der Glieder und anderen solchen Accidenzen gebildet ist, dass aber die menschliche Seele nicht so aus Accidenzen besteht, sondern eine reine Substanz ist. Denn wenn auch alle ihre Accidenzen wechseln, so dass sie Anderes als früher vorstellt, Anderes will und Anderes wahrnimmt, so wird dadurch die Seele doch keine andere. Dagegen wird der menschliche Körper ein anderer, sobald die Gestalt einiger seiner Theile sich ändert. Hieraus folgt, dass der Körper sehr leicht untergeht, die Seele aber ihrer Natur nach unsterblich ist.

In der dritten Untersuchung habe ich meinen Hauptgrund für Gottes Dasein in der genügenden Ausführlichkeit, wie ich glaube, entwickelt. Da ich indess, um den Geist der Leser möglichst von den Sinnen abzuwenden, keine den körperlichen Dingen entlehnte Vergleiche dabei benutzen wollte, so sind vielleicht manche Dunkelheiten geblieben, welche indess, wie ich hoffe, später in den Antworten auf die Einwürfe völlig gehoben werden sollen. So wird unter Anderem von der Vorstellung des vollkommensten Wesens in uns gesagt, wie sie so viel gegenständliche Realität habe, dass sie nothwendig von einer vollkommenen Ursache herrühren müsse, und dies wird dort durch den Vergleich mit einer sehr vollkommenen Maschine erläutert, deren Vorstellung in der Seele eines Künstlers ist. Denn so wie das gegenständliche Kunstwerk in dieser Vorstellung eine Ursache haben muss, nämlich die Wissenschaft dieses Künstlers oder eines Anderen, von dem er sie überkommen hat, so muss die in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott selbst zur Ursache haben.

In der vierten Untersuchung wird bewiesen, dass Alles, was man klar und deutlich erkennt, wahr ist. Zugleich wird erklärt, worin der Grund der Unwahrheit liegt; man muss dies wissen, um das Vorgehende zu befestigen und das Folgende zu verstehen. Hierbei handelt es sich aber, wie ich bemerken muss, in keiner Weise um die Sünde oder um den Irrthum in Ausübung des Guten oder Bösen, sondern nur um den Irrthum, der bei der Beur-

theilung des Wahren und Falschen vorkommt. Es handelt sich hier nicht um das, was den Glauben und die Einrichtung des Lebens betrifft, sondern nur um die spekulativen, mit der blossen Hülfe des natürlichen Lichtes erkannten Wahrheiten.

In der fünften Untersuchung wird die körperliche Natur im Allgemeinen erklärt und ausserdem das Dasein Gottes aus einem neuen Grunde bewiesen. Auch hier mögen wieder einige Schwierigkeiten sich finden, welche bei der Beantwortung der Einwendungen gehoben werden sollen. Endlich wird da gezeigt, wie selbst die Gewissheit der geometrischen Beweise von der Erkenntniss Gottes abhängig ist.

In der sechsten wird endlich das bildliche Vorstellen von dem Begreifen unterschieden, und die Merkmale des Unterschiedes werden angegeben; es wird bewiesen, dass die Seele wirklich von dem Körper verschieden, aber dabei so eng mit ihm verknüpft ist, dass sie eine Einheit mit ihm bildet. Es werden alle von den Sinnen kommenden Irrthümer aufgezählt, und die Art, sie zu vermeiden, wird dargelegt. Endlich werden alle Gründe beigebracht, aus denen man das Dasein der körperlichen Dinge abnehmen kann; nicht deshalb, weil ich sie für sehr nützlich halte, um das zu beweisen, was hier damit bewiesen wird, nämlich dass es wirklich eine Welt giebt; dass die Menschen einen Körper haben und Aehnliches; da ein Mensch mit gesundem Verstande dies niemals ernstlich bezweifelt, sondern weil die Betrachtung dieser Gründe ergiebt, dass sie nicht so zuverlässig und überzeugend sind als die, welche uns zur Kenntniss unserer Seele und Gottes führen, welche mithin die gewissesten und überzeugendsten sind, die der menschliche Geist kennt. Der Beweis dieses Satzes ist es, den ich mir in diesen Untersuchungen zum Ziel genommen habe. Ich erwähne deshalb mehrere andere Fragen weiter nicht, welche gelegentlich darin mit verhandelt werden.

Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie,

in welchen das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird.[6]

Erste Untersuchung.

Ueber das, was in Zweifel gezogen werden kann.

Ich hatte schon vor mehreren Jahren bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend für wahr gehalten hatte, und wie zweifelhaft Alles war, was ich darauf erbaut hatte. Ich meinte deshalb, dass im Leben einmal Alles bis auf den Grund umgestossen und von den ersten Fundamenten ab neu begonnen werden müsste, wenn ich irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften

---

[6]) In der ersten, 1641 zu Paris in lateinischer Sprache erschienenen Ausgabe lautete der zweite Satz des Titels: „in welchen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele dargethan wird“. Diesen Satz änderte Desc. bei der im folgenden Jahre in Amsterdam erschienenen Ausgabe in den jetzigen um. Der Grund dafür ist von Desc. in der vorstehenden Inhaltsübersicht angedeutet. Sein Beweis geht in diesem Werke nur bis zu dem Unterschied der Seele von dem Körper, aber nicht bis zur Unsterblichkeit der ersten; deshalb soll auch der Titel nicht mehr versprechen. — Der erste Theil des Titels lautet wörtlich: „Untersuchungen über die erste Philosophie“ *(Meditationes de prima philosophia)*. Dieser Ausdruck:

aufstellen wollte. Es schien dies jedoch ein ungeheures Unternehmen, und ich wartete das Alter ab, was so reif sein würde, dass ihm ein geschickteres zur Erwerbung der Wissenschaften nicht mehr nachkommen könne.

In Folge dessen habe ich so lange gezögert, dass ich zuletzt die Schuld trüge, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit im Zaudern verbringen wollte. Zur passenden Zeit habe ich deshalb heute meine Seele von allen Sorgen losgemacht, mir eine ungestörte Musse bereitet und ich trete in die Einsamkeit, um endlich ernst und frei zu dieser allgemeinen Ausrottung meiner bisherigen Meinungen zu schreiten. Dazu wird indess nicht nöthig sein, dass ich sie alle als falsch aufzeige, denn dies würde ich vielleicht nie vollbringen können; vielmehr räth die Vernunft, dass ich meine Zustimmung ebenso sorgfältig bei dem nicht ganz Gewissen uud Unzweifelhaften zurückzuhalten habe wie bei dem offenbar Falschen, und deshalb genügt es, Alles zu verwerfen, wo ich irgend einen Grund zum Zweifel antreffen werde. Auch braucht deshalb nicht das Einzelne durchgegangen zu werden, was eine Arbeit ohne Ende sein würde; vielmehr werde ich, da mit der Untergrabung der Grundlagen alles darauf Errichtete von selbst zusammenstürzt, gleich zu diesen Grundlagen mich wenden, auf die Alles sich stützt, was ich bisher für wahr gehalten habe.

Alles nämlich, was mir bisher am sichersten für wahr gegolten hat, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese mitunter täuschen, und die Klugheit fordert, Denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben. — Allein wenn auch die Sinne in Bezug auf Kleines und Entferntes bisweilen uns täuschen, so ist doch vielleicht das meiste derart, dass man daran nicht zweifeln kann, obgleich es aus den Sinnen geschöpft ist, z. B. dass ich hier bin, am Kamin, mit einem Winterrock angethan, sitze,

---

erste Philosophie, stammt von Aristoteles, welcher darunter den Theil der Philosophie versteht, wo die obersten Prinzipien, Ursachen und Gründe des Seins erörtert werden, wofür später der Name Metaphysik in Gebrauch gekommen ist. Hiernach wird sich der hier gewählte deutsche Ausdruck rechtfertigen.

dieses Papier mit der Hand berühre, und Aehnliches. Mit welchem Grunde könnte man bestreiten, dass diese Hände, dieser ganze Körper der meinige sei? Ich müsste mich denn, ich weiss nicht welchen Wahnsinnigen, gleichstellen, deren Gehirn durch die steten Dünste schwarzer Galle so geschwächt ist, dass sie hartnäckig behaupten, Könige zu sein, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet zu sein, während sie nackt sind, oder einen thönernen Kopf zu haben, oder nur ein Kürbis zu sein, oder ganz aus Glas zusammengeblasen zu sein. Dies sind jedoch Wahnsinnige, und ich selbst würde als ein solcher gelten, wenn ich die von ihnen entlehnten Beispiele auf mich übertragen wollte. —

Dies klingt sehr schön; aber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Traume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, dass der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgelegten Kleidern im Bette liege! — Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschläfert; ich strecke wissentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. — Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? — Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume. —

Wohlan denn; mögen wir träumen, und jenes Einzelne keine Wahrheit haben, dass wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja wir haben vielleicht gar keine solchen Hände und keinen solchen Körper; dennoch muss anerkannt werden, dass man während der Ruhe gleichsam gemalte Bilder gesehen habe, die nur nach der Aehnlichkeit mit wirklichen Dingen erdacht werden konnten. Deshalb muss wenigstens das Allgemeine davon, die Augen, das Haupt, die Hände und der ganze Körper nicht als eingebildete, sondern als wirkliche Dinge bestehen. Denn selbst die Maler können, wenn sie

Sirenen und Satyrisken in den ungewöhnlichsten Gestalten zu bilden suchen, diesen keine durchaus neue Natur beilegen, sondern sie mischen nur die Glieder verschiedener Geschöpfe.

Ja, selbst wenn sie etwas durchaus Neues, noch nie Gesehenes sich ausdenken, was mithin rein erdacht und unwahr ist, müssen doch wenigstens die Farben wirkliche sein, mit denen sie jenes darstellen. Wenn daher selbst diese Allgemeinheiten, wie die Augen, der Kopf, die Hände und Aehnliches nur Einbildungen sein sollten, so muss man doch aus dem angeführten Grunde zugestehen, dass nothwendig wenigstens gewisse andere, noch einfachere und noch allgemeinere Dinge wirklich seien. Dazu scheinen die Natur der Körper überhaupt und deren Ausdehnung zu gehören; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Gegenstände und die Quantität oder die Grösse derselben und die Zahl; ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit, während sie sind, und Aehnliches. Deshalb kann man hieraus wohl mit Recht folgern, dass zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, welche von der Beobachtung der zusammengesetzten Körper abhängen, zweifelhaft sind; dass aber die Arithmetik, die Geometrie und andere solche, welche nur die einfachsten und allgemeinsten Gegenstände behandeln und sich darum wenig kümmern, ob diese in Wirklichkeit bestehen oder nicht, etwas Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten. Denn ich mag schlafen oder wachen, so machen zwei und drei immer fünf, ein Viereck hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit kommen können.

Dennoch haftet in meiner Seele eine alte Ueberzeugung, dass es einen Gott giebt, der Alles kann, und der mich so, wie ich bin, geschaffen hat. Woher will ich nun wissen, dass, wenn weder die Erde noch der Himmel noch ein ausgedehntes Ding noch eine Gestalt noch ein Ort beständen, Gott es unmöglich wäre, zu bewirken, dass dennoch Alles dies, so wie jetzt, mir da zu sein *schiene*? Auch kann, so wie Andere nach meiner Ansicht sich sogar in dem irren, was sie auf das vollkommenste zu wissen meinen, auch ich mich irren, wenn ich zwei und drei zusammenrechne oder die Seiten eines

Vierecks zähle, oder sonst etwas, was man sich als noch leichter ausdenken könnte. — Aber vielleicht hat Gott mich nicht so täuschen wollen, denn er heisst ja der Allgütige? — Allein wenn es seiner Güte widersprochen hätte, mich zu schaffen, dass ich immer getäuscht würde, so würde es sich mit ihr ebensowenig vertragen, dass ich bisweilen getäuscht würde, und doch kann man dies nicht bestreiten. — Vielleicht giebt es Menschen, die lieber einen allmächtigen Gott leugnen, als alle anderen Dinge für ungewiss halten. Wir wollen diesen nicht entgegentreten und zugeben, dass all diese Angaben über Gott erdichtet seien. Mögen sie nun annehmen, dass ich durch das Schicksal oder durch Zufall oder durch die fortlaufende Kette der Dinge oder sonst das geworden bin, was ich bin; so ist doch, wenn mein Dasein wegen der in dem Getäuschtwerden und Irren enthaltenen Unvollkommenheit nicht von einem allmächtigen Schöpfer abgeleitet werden kann, es um so wahrscheinlicher, dass ich unvollkommen bin und immer getäuscht werde.

Auf diese Beweisgründe habe ich keine Antwort, vielmehr bin ich nunmehr genöthigt, anzuerkennen, dass Alles, was ich früher für wahr hielt, in Zweifel gezogen werden kann, und zwar nicht aus Uebereilung oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen. Ich habe deshalb meine Zustimmung ebenso hiervon, wie von dem offenbar Falschen, künftig mit Sorgfalt abzuhalten, wenn ich überhaupt etwas Gewisses erreichen will. Aber es genügt noch nicht, dies bemerkt zu haben; ich muss auch sorgen, es festzuhalten. Denn die gewohnten Meinungen kehren immer wieder und nehmen meinen Glauben selbst gegen meinen Willen in Beschlag, gleich als wäre er durch lange Uebung und vertrauliche Bande an sie gefesselt. Ich werde nie davon loskommen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, so lange ich die Dinge so nehme, wie sie sind, nämlich zwar als einigermassen zweifelhaft, wie gezeigt worden, aber doch von solcher Wahrscheinlichkeit, dass es vernünftiger ist, sie zu glauben, als zu bestreiten. Ich werde deshalb vielleicht nicht unrichtig verfahren, wenn ich, in gerade entgegengesetzter Absicht, mich selbst täusche und jenes Alles eine Zeitlang für durchaus unwahr und eingebildet setze, bis durch Ausgleichung des Gewichts der Vorurtheile auf beiden Seiten

keine üble Gewohnheit mehr mein Urtheil von der wahren Erkenntniss der Dinge abwendet. Denn ich weiss, dass daraus inmittelst keine Gefahr und kein Irrthum hervorgehen wird, und dass ich mich dem Misstrauen nicht zu stark hingeben kann, da es sich hier nicht um die Ausführung, sondern nur um die Erkenntniss der Dinge handelt.

Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit ist, sondern dass ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und listig ist, all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen; ich will annehmen, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles Aeusserliche nur das Spiel von Träumen ist, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; ich werde von mir selbst annehmen, dass ich keine Hände habe, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keine Sinne, sondern dass ich mir nur den Besitz derselben fälschlich einbilde; ich werde hartnäckig in dieser Meinung verharren und so, wenn es mir auch nicht möglich ist, etwas Wahres zu erkennen, wenigstens nach meinen Kräften es erreichen, dass ich dem Unwahren nicht zustimme, und mit festem Willen mich vorsehen, um nicht von jenem Betrüger trotz seiner Macht und List hintergangen zu werden. Aber dieses Unternehmen ist mühevoll, und eine gewisse Trägheit lässt mich in das gewohnte Leben zurückfallen. Wie ein Gefangener, der zufällig im Traume einer eingebildeten Freiheit genoss, bei dem späteren Argwohn, dass er nur träume, sich fürchtet, aufzuwachen, und deshalb den schmeichlerischen Täuschungen sich lange hingiebt, so falle ich von selbst in die alten Meinungen zurück und scheue das Erwachen, damit nicht der lieblichen Ruhe ein arbeitsvolles Erwachen folge, was, statt in hellem Licht, in der unvertilgbaren Finsterniss der angeregten Schwierigkeiten verbracht werden muss. [7])

[7]) Dieser Anfang der Untersuchung mit dem unbedingten Zweifeln ist berühmt geworden, und man hat lange Zeit diesen Weg als den allein richtigen zur Wahrheit angesehen; allein solche Einleitung ist mehr blendend als bedeutend. Schon die griechischen Skeptiker haben diese Zweifel erschöpft, und es ist nur die lebendige, halb dichterische Form, in der sie Desc. hier vorträgt, welche

Zweite Untersuchung.

Ueber die Natur der menschlichen Seele, und dass sie uns bekannter ist als ihr Körper.

Die gestrige Untersuchung hat mich in so viel Zweifel gestürzt, dass ich sie nicht mehr vergessen kann, noch weiss, wie ich sie lösen soll. Gleich als wäre ich unversehens in einen tiefen Strudel gestürzt, bin ich so ver-

---

ihnen den Schein der Neuheit giebt. Die Täuschungen der Sinne, die Phantasien der Wahnsinnigen, die Blendwerke der Träume sind von jeher als Mittel benutzt worden, um die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen anzugreifen. Selbst die allgemeinen Wahrheiten der Mathematik und anderer Wissenschaften können das Werk eines bösen Geistes sein, der uns damit nur täuscht. So bleibt nichts Festes, und wenngleich Desc. den Satz des Widerspruches nicht ausdrücklich nennt, so scheint er ihn doch ebenfalls in dieses Ungewisse mit einzuschliessen. Mit solchem Bezweifeln von Allem ist man indess bald zu Ende, und die grosse Frage ist, ob man sich dabei beruhigen will oder nicht, und wie man wieder herauskommen will. Die griechischen Skeptiker thaten das Erste. Desc. mochte ihnen nicht folgen; schon seine religiösen Ueberzeugungen gestatteten dies nicht; er vertraute, die Wahrheit finden zu können, und so beginnt in dem folgenden Kapitel die Untersuchung, ob nicht eine Ausnahme bestehe, wo diese allgemeinen Zweifel keine Stelle finden, wo mithin der Quell der Wahrheit fliesse. Das philosophische Interesse beginnt deshalb erst wahrhaft mit dem folgenden Kapitel. Indess erhellt schon hier der richtige Takt, welcher Desc. leitet. Er fühlte, dass die Philosophie vor Allem die Fundamentalsätze der Wahrheit festzustellen habe, weil von ihnen alles Andere abhängig ist, und erst aus ihnen jeder Satz seine letzte Begründung erhält. Die Aufsuchung dieser Fundamente ist der grosse Gedanke, welcher Desc. hier beschäftigt, und dass Desc. diesen Gedanken so rein und scharf als die höchste Aufgabe der Philosophie hingestellt hat, giebt seinem Werk die grosse

stört, dass ich weder auf dem Grunde Fuss fassen, noch zur Oberfläche mich erheben kann. Dennoch will ich ausharren und nochmals den gestern eingeschlagenen Weg

---

Bedeutung, welche es für alle Zeiten in der Philosophie einnimmt. Es wird sich zeigen, dass die Lösung dieser Aufgabe ihm nicht in besonders treffender Weise geglückt ist; allein es war schon ein hohes Verdienst, die blosse Aufgabe rein hinzustellen und so das Bewusstsein über den wahren Anfang der Philosophie zur Klarheit zu erheben. — Indem Desc. zur Begründung seines allgemeinen Zweifelns die blosse Möglichkeit, dass etwas Anderes sein könnte, dass ein allmächtiges Wesen uns mit trügerischen Kräften ausgestattet haben könnte, für hinreichend nimmt, erhellt schon hier, dass er die Lösung seiner Aufgabe im strengen Sinne sich unmöglich macht. Denn diese Möglichkeit kann gegen Alles und gegen das Gewisseste geltend gemacht werden; diese Möglichkeit findet erst ihre Schranke an einem Gesetze, welches sich über sie stellt. So ist dies z. B. der Fall mit dem Satz, „dass das Widersprechende nicht ist oder nicht möglich ist". Dieser Satz, den später auch Desc. benutzt, setzt sich als Schranke dieser angenommenen Möglichkeit entgegen; das Gegentheil von diesem Satz ist nicht möglich. Allein dieses Alles hat doch nur Gültigkeit, wenn ich eben den Satz des Widerspruchs über die Möglichkeit von Allem stelle, wenn ich ihn davon ausnehme. Halte ich dagegen, wie Desc. hier thut, an der Möglichkeit von Allem als dem obersten Satz fest, so kann auch jener Satz des Widerspruchs keine Ausnahme davon machen; es ist dann möglich, dass auch er falsch ist, dass das Widersprechende sein kann. — Schon diese Erwägungen deuten darauf, dass die Lösung der Frage oder die Wahrheit auf diesem Wege des willkürlichen, ungemessenen Zweifelns an Allem nicht gefunden werden kann; denn mit diesem Zweifel ist aller Boden geschwunden. Vielmehr zeigt sich, dass die Lösung in der Natur des Geistes oder des Wissens gesucht werden muss; man hat sich zu fragen: Giebt es in dem Wissen selbst Momente, welche dem Spiel mit blossen Möglichkeiten entrückt sind? Diese Momente, welche die Möglichkeit verneinen, sind damit das Nothwendige, und an ihnen findet der Zwei-

betreten, indem ich Alles fern halte, was dem geringsten Zweifel unterliegt, gleich als hätte ich es für ganz falsch erkannt, und ich will fortfahren, bis ich etwas Gewisses erreiche, wäre es auch nichts Anderes als die Gewissheit, dass es nichts Gewisses giebt. Archimedes verlangte nur einen festen und unbeweglichen Punkt, um die ganze Erde von der Stelle zu heben; und ich kann auf Grosses hoffen, wenn ich nur Etwas, wäre es auch noch so klein, fände, was gewiss und unerschütterlich wäre.

Es gilt mir daher Alles, was ich sehe, für falsch; ich lasse nichts von dem gelten, was das trügerische Gedächtniss mir von dem Früheren vorführt; ich habe gar keine Sinne; mein Körper, meine Gestalt, Grösse, Bewegung, Ort sind Chimären. Was bleibt da Wahres? Vielleicht das Eine, dass es nichts Gewisses giebt. [8])

Aber woher weiss ich, dass es Nichts giebt, was, im

---

fel seine Grenze. Es wird sich zeigen, dass auch Desc. diesen Weg geht, aber er hat diese schwierigen Fragen nicht erschöpft. Er ist noch in der Täuschung befangen, dass die Fundamente der Erkenntniss und der Wahrheit bewiesen werden können, während doch schon die Natur dieser Fundamente oder der letzten Sätze zeigt, dass dies unmöglich ist. Vielmehr liegt die Gewissheit für die Wahrheit dieser Momente nur in der Nothwendigkeit, mit welcher sie in allem Wissen des Menschen sich geltend machen. Das Weitere ist dargelegt B. I. 65.

[8]) Dies war die Ansicht der griechischen Skeptiker; ihr letzter Grundsatz war: es giebt keine Gewissheit, und selbst dieser letzte Satz gilt ihnen nicht als gewiss. Kuno Fischer sagt in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 2. Ausg., B. I. S. 37: „Der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewissheit und geräth, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiss, so ist er nicht mehr skeptisch, und ist der Zweifel zweifelhaft, so giebt er sich selbst auf, und mit dem Skepticismus ist es am Ende." Allein es ist durchaus kein Widerspruch, den Zweifel selbst für zweifelhaft zu halten, vielmehr das Zeichen einer hohen Vorsicht im Urtheilen. Die moderne Dialektik liebt indess dergleichen Aussprüche, die durch ihre blendende Form ihre Unwahrheit verhüllen.

Unterschied von allem bisher Aufgezählten, nicht den mindesten Anlass zum Zweifeln giebt? Ist es nicht ein Gott, oder wie sonst ich den nennen will, der mir diesen Gedanken einflösst? — Weshalb soll ich aber dies glauben, da ich vielleicht selbst der Urheber desselben sein kann? — Bin ich selbst also wenigstens nicht Etwas? — Aber ich habe schon geleugnet, dass ich irgend einen Sinn, irgend einen Körper habe. Doch ich stocke; denn was folgt daraus? Bin ich denn so an den Körper und die Sinne geknüpft, dass ich ohne sie nicht sein kann? — Aber ich habe mich überredet, dass es nichts in der Welt giebt, keinen Himmel, keine Erde, keine Seelen, keine Körper; weshalb also nicht auch, dass ich selbst nicht bin? — Gewiss aber war ich, wenn ich mich überredet habe. — Aber es giebt einen, ich weiss nicht welchen höchst mächtigen und listigen Betrüger, der absichtlich mich immer täuscht. — Aber unzweifelhaft bin ich auch dann, wenn er mich täuscht; und mag er mich täuschen, so viel er vermag, nimmer wird er es erreichen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich Etwas bin. Alles in Allem reiflich erwogen, muss zuletzt der Satz anerkannt werden: „Ich bin, ich bestehe, so oft von mir Etwas ausgesagt oder vorgestellt wird.“

Aber noch erkenne ich nicht genügend, wer ich denn Jener bin, der ich bin, und ich muss mich vorsehen, damit ich nicht etwa voreilig etwas Anderes statt meiner aufnehme und so selbst in jenem Gedanken auf Abwege gerathe, welchen ich als den gewissesten und offenbarsten von allen behaupte. Ich werde deshalb nochmals überlegen, wofür ich mich früher gehalten habe, ehe ich auf diesen Gedanken gerieth. Davon will ich dann Alles abziehen, was durch beizubringende Gründe im Geringsten erschüttert werden kann, so dass zuletzt nur genau das übrig bleibt, was gewiss und unerschütterlich ist.

Wofür also habe ich mich bisher gehalten? — Für einen Menschen. — Aber was ist der Mensch? Soll ich sagen: ein vernünftiges Thier? — Nein; denn ich müsste dann untersuchen, was ein Thier und was vernünftig ist, und so geriethe ich aus einer Frage in mehrere und schwierigere. Auch habe ich nicht so viel Musse, um sie mit solchen Spitzfindigkeiten zu vergeuden; vielmehr will ich lieber betrachten, was von selbst und unter Leitung

der Natur meinem Denken bisher aufstiess, so oft ich mich selbst betrachtete.[9]) Also zuerst bemerkte ich, dass ich ein Gesicht, Hände, Arme und jene ganze Gliedermaschine hatte, wie man sie auch an einem Leichnam sieht, und die ich mit dem Namen „Körper" bezeichnete. Ich bemerkte ferner, dass ich mich nährte, ging, fühlte und dachte; ich bezog diese Thätigkeiten auf die Seele; aber was diese Seele sei, nahm ich nicht wahr, oder ich stellte sie mir als ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes oder Feuers oder Aethers, welcher meinen gröberen Bestandtheilen eingeflösst war. Ueber meinen Körper hatte ich nicht den mindesten Zweifel, sondern meinte, dessen Natur bestimmt zu kennen, und wenn ich versucht hätte, diese Natur so zu beschreiben, wie ich sie mir vorstellte, würde ich gesagt haben: Unter Körper verstehe ich Alles, was durch eine Gestalt begrenzt und örtlich umschrieben werden kann; was den Raum so erfüllt, dass es jeden anderen Körper davon ausschliesst; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen werden und sich auf verschiedene Weise bewegen kann; zwar nicht von selbst, aber von etwas Anderem, von dem es gestossen wird. Denn ich nahm an, dass die Kraft, sich selbst zu bewegen, zu empfinden und zu denken, auf keine Weise zur Natur des Körpers gehöre; vielmehr staunte ich, dass dergleichen Vermögen in einzelnen Körpern angetroffen werden. Da ich aber jetzt annehme, dass ein mächtiger und, wenn es zu sagen erlaubt ist, boshafter Betrüger absichtlich mich in Allem möglichst getäuscht habe, kann ich da auch nur das Kleinste von Alledem noch festhalten, was ich zur Natur des Körpers gerechnet habe? Ich merke auf, ich denke nach, ich überlege; ich finde nichts;

---

9) Auch hier tritt des Desc. natürliche Richtung zur Beobachtung hervor. Anstatt nach der Weise der Scholastiker die nähere Bestimmung der Seele aus dem reinen Denken und den blossen Beziehungsformen abzuleiten, zieht er es vor, den Inhalt der Selbstbeobachtung zu verfolgen. Denn man muss sich dabei durch das Wort „Denken", was Desc. hier und an vielen anderen Stellen gebraucht, nicht irre machen lassen; es umfasst bei ihm wesentlich auch die Selbstwahrnehmung (B. I. 5), wie das Folgende ergeben wird.

ich ermüde, indem ich den Versuch vergeblich wiederhole. — Was soll aber von dem gelten, was ich der Seele zutheilte, von dem Sich-ernähren und Einherschreiten? — Da ich keinen Körper habe, so sind auch dies nur Einbildungen. — Was aber von dem Wahrnehmen? — Auch dies ist ohne Körper unmöglich, und in dem Traume habe ich Vieles wahrzunehmen gemeint, von dem sich später ergab, dass ich es nicht wahrgenommen. — Was aber von dem Denken? — Hier treffe ich es; das Denken ist; dies allein kann von mir nicht abgetrennt werden; es ist sicher, ich bin, ich bestehe. — Wie lange aber? — Offenbar so lange, als ich denke; denn es könnte vielleicht kommen, dass, wenn ich mit dem Denken ganz endigte, ich sofort zu sein ganz aufhörte. Ich lasse jetzt nur das zu, was nothwendig wahr ist. Ich bin also genau nur ein denkendes Ding, d. h. eine Seele oder ein Geist oder ein Verstand oder eine Vernunft, Worte von einer mir früher unbekannten Bedeutung; aber ich bin ein wirkliches Ding, was wahrhaft besteht. — Aber welches Ding? — Ich habe gesagt: ein denkendes. — Was weiter? — Ich will annehmen, dass ich nicht jene Verbindung von Gliedern bin, welche der menschliche Körper heisst; ich bin auch nicht ein feiner Aether, der durch diese Glieder verbreitet ist; kein Wind, kein Feuer, kein Dampf, kein Hauch, nicht, was ich sonst mir einbilde; denn ich habe angenommen, dass Alles dies nichts ist. Aber der Satz bleibt: Trotzdem bin ich Etwas. — Vielleicht aber trifft es sich, dass selbst das, was ich für nichts angenommen habe, weil es mir unbekannt ist, in Wahrheit doch von mir, den ich kenne, nicht unterschieden ist. — Ich weiss dies nicht und streite darüber nicht; ich kann nur über das urtheilen, was mir bekannt ist. Ich weiss, dass ich da bin; ich frage, wer bin ich, dieses Ich, von dem ich weiss? Offenbar kann die Erkenntniss dieses so genau aufgefassten Ich nicht von Etwas abhängen, von dem ich noch nicht weiss, dass es da ist, mithin auch nicht von Alledem, was ich mir eingebildet habe. Aber dieses Wort „eingebildet" erinnert mich an meinen Irrthum; denn ich würde in Wahrheit mir Etwas einbilden, wenn ich mir vorstellte,[10]) dass

[10]) Das von Desc. gebrauchte „*imaginari*" ist hier

ich Etwas sei; denn Vorstellen ist nichts Anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Gegenstandes betrachten. Nun weiss ich aber doch gewiss, dass ich bin, und zugleich, dass alle jene Bilder und überhaupt Alles, was auf die Natur von Körpern sich bezieht, möglicherweise nur Traumbilder sind. Hiernach erscheint es nicht minder verkehrt, wenn ich sage, ich will mich nur vorstellen, um genauer zu erfahren, wer ich bin, als wenn ich sagte: Ich bin zwar erwacht und sehe etwas Wirkliches; allein weil ich es noch nicht klar genug sehe, will ich mich bemühen, wieder einzuschlafen, damit die Träume mir es wahrhafter und überzeugender vorstellen sollen.

Ich erkenne also, dass nichts von dem, was ich durch die Einbildungskraft erfassen kann, zu diesem Wissen gehört, was ich von mir habe, und dass die Seele mit Sorgfalt davon zurückzuhalten ist, wenn sie ihre Natur genau erkennen will. — Aber was bin ich also? — Ein denkendes Ding. — Was ist dies? — Es ist ein Ding, was zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, begehrt, verabscheut, auch vorstellt und wahrnimmt. 11) Dies ist fürwahr nicht

---

der Kürze halber mit „vorstellen“ übersetzt worden. Genauer ausgedrückt, hätte es mit „bildlich vorstellen“ übersetzt werden müssen. Es sind nämlich damit nicht die schöpferischen Gebilde der Einbildungskraft gemeint, welche aus dem verbindenden Denken hervorgehen (B. I. 25), und es kann deshalb auch das Wort in der Regel nicht mit „Einbilden“ oder „Einbildungskraft“ übersetzt werden, sondern es bezeichnet die Vorstellungen von früheren Sinneswahrnehmungen, insofern sie durch das Gedächtniss auch ohne Dasein ihres Gegenstandes in das Wissen wieder eintreten. Desc. will also sagen: Ich würde mir etwas einbilden (mich irren), wenn ich mich als ein sinnlich wahrnehmbares Ding vorstellte. Auch Spinoza hat diesen Unterschied von *imaginari* und *cogitare* (Ethik II. L. 17. E.).

11) Diese Stelle ist für den Begriff des Denkens *(cogitare)* wichtig. Desc. beschränkt das Denken nicht auf das Denken im eigentlichen Sinne, sondern rechnet auch das bildliche Vorstellen und Wahrnehmen, also das ganze Wissen (B. I. 10) dazu; ja er geht noch weiter; selbst das Begehren rechnet er zum Denken. Dagegen gelten ihm die Gefühle, insbesondere die durch die Zustände des

wenig, wenn es Alles mir zugehört. Aber weshalb sollte dies nicht sein? Bin ich es nicht selbst, der beinahe Alles bezweifelt, der dennoch Einiges einsieht, der das Eine für wahr behauptet, das Uebrige leugnet, der mehr zu wissen begehrt, der nicht betrogen sein will, der sich Vieles selbst unwillkürlich vorstellt und Vieles als solches bemerkt, was nicht von den Sinnen ihm zugeführt worden?

Was ist von Alledem, wenn ich auch noch träumen sollte, wenn auch der, welcher mich geschaffen, nach Möglichkeit mich täuschen sollte, nicht ebenso wahr als der Satz, dass ich bin? Was unterscheidet es von meinem Denken? Weshalb kann es von mir unterschieden gesetzt werden? — Denn dass Ich Der bin, der zweifelt, der einsieht, der will, ist so offenbar, dass es nichts giebt, was dies deutlicher machen könnte. — Aber ich bin doch auch derselbe, der vorstellt. Denn wenn auch vielleicht nichts von dem, was ich vorstelle, nach meiner Voraussetzung wahr ist, so besteht doch in Wahrheit die Kraft des Vorstellens und macht einen Theil meiner Gedanken aus; ebenso bin ich es, der wahrnimmt oder die körperlichen Dinge gleichsam durch die Sinne bemerkt. Allerdings sehe ich ein Licht, höre ein Geräusch, fühle die Wärme; aber dies ist Täuschung, denn ich träume. Aber ich meine doch zu sehen, zu hören, mich zu erwärmen; dies kann

---

Körpers veranlassten, nicht als Denken. Es ist dies die Folge einer noch mangelhaften Erkenntniss der elementaren Zustände der Seele. Wenn diese sich nach ihren obersten Arten in Wissen und Sein theilen, und zu dem Sein der Seele die Gefühle und die Begehren gehören, so kann das Begehren wohl ein Gegenstand des Wissens und Denkens werden, aber nie selbst ein solches sein; ja es giebt Gefühle und Begehren, die nicht einmal mit dem Bewusstsein ihrer verbunden sind. Zu diesem Fehler tritt noch der andere, dass Desc. das Fürwahrhalten nicht als eine Wissensart (B. I. 57) behandelt, die ihre eigenen natürlichen Ursachen hat, mit denen sie nothwendig verknüpft ist, und als deren Wirkung sie ohne alles Zuthun des Willens eintritt, sondern dass er dieses Fürwahrhalten als einen Ausfluss des Willens oder eines freien Entschlusses behandelt. Beide Mängel kehren auch in der Ethik von Spinoza wieder.

nicht falsch sein; das ist eigentlich das, was in mir das Wahrnehmen heisst. Mithin ist, genau genommen, dieses Wahrnehmen nur ein Denken, und hiernach beginne ich schon etwas bésser zu wissen, was ich bin.[12]) Allein dennoch scheint es mir, und ich kann mich der Meinung nicht erwehren, dass ich die körperlichen Dinge, deren Bilder im Denken geformt werden, und welche die Sinne erforschen, viel genauer kenne als jenes, ich weiss nicht was von mir, das ich mir nicht vorstellen kann. Es ist fürwahr wunderbar, dass die Dinge, die mir als zweifelhaft, unbekannt, fremd gelten, deutlicher als das, was wahr, was erkannt ist, ja als ich selbst, von mir erfasst werden. Aber ich sehe, wie es sich verhält; meine Seele freut sich des Verirrens und lässt sich nicht in den Schranken der Wahrheit festhalten. Sei es also! wir wollen ihr noch einmal die Zügel schiessen lassen, damit, wenn sie später zur passenden Zeit angezogen werden, sie um so geduldiger sich lenken lasse. Betrachten wir die Dinge, die man gewöhnlich am genauesten zu kennen meint, d. h. die Körper, welche man fühlt, sieht; nicht die Körper überhaupt, denn diese allgemeinen Vorstellungen pflegen etwas verworren zu sein, sondern einen einzelnen. Nehmen wir z. B. dieses Wachs. Es ist erst vor Kurzem aus dem Honigkuchen ausgeschmolzen worden; es hat noch nicht allen Honiggeschmack verloren und hat noch etwas von dem Geruch der Blumen, aus denen es gesogen worden. Seine Farbe, Gestalt, Grösse ist offenbar; es ist hart, kalt, leicht zu greifen und giebt, wenn man es pocht, einen Ton von sich. Alles ist mithin an ihm vorhanden, was nöthig scheint, um einen Körper auf das bestimmteste zu erkennen. Aber siehe, während ich spreche, wird es dem Feuer genähert; die Reste des Wohlgeschmacks verlöschen; der Geruch verschwindet; die Farbe verändert sich; die Grösse nimmt zu; es wird flüssig, warm, kann kaum noch berührt werden und giebt, geschlagen, keinen

[12]) Hiernach ist abzunehmen, inwiefern Desc. das Wahrnehmen zu dem Denken rechnet. Nicht die wahrgenommenen Gegenstände, nicht die Vorgänge in den Sinnesorganen, welche das Wahrnehmen vermitteln, sondern nur die bei dem Wahrnehmen in der Seele auftretende Vorstellung rechnet Desc. zu dem Denken.

Ton mehr von sich. — Ist dies noch dasselbe Wachs geblieben? — Es ist geblieben; man muss es zugeben; Niemand leugnet es, Niemand ist anderer Meinung. — Was also war es in ihm, was man so bestimmt erfasste? — Sicherlich nichts von dem, was man durch die Sinne erreichte; denn Alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, hat sich verändert; nur das Wachs ist geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; nämlich, dass dieses Wachs nicht diese Süsse des Honigs, nicht dieser Duft der Blumen, nicht jene weisse Farbe, jene Gestalt, jener Ton gewesen sei, sondern ein Körper, der mir kurz vorher in diesen Bestimmungen erschien und nun in anderen. Was ist aber genau das, was ich so vorstelle? Geben wir Acht; entfernen wir Alles, was nicht zum Wachs gehört, und sehen wir, was übrig bleibt. Nichts als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. Was ist aber dies Biegsame, Veränderliche? Etwa, dass ich mir vorstelle, dieses Wachs könne aus einer runden Gestalt in eine viereckige und dann wieder in eine dreieckige verwandelt werden? — Durchaus nicht; denn ich weiss wohl, dass es unzähliger solcher Veränderungen fähig ist, aber ich kann diese zahllosen im Vorstellen nicht einzeln durchlaufen, und dieser Begriff kann deshalb nicht von dem Vorstellungsvermögen herkommen. — Was ist „ausgedehnt"? Ist etwa selbst seine Ausdehnung unbekannt? Denn im schmelzenden Wachs nimmt sie zu, im heissen noch mehr, und wieder mehr, wenn die Hitze gesteigert wird. Ich würde auch nicht richtig beurtheilen, was das Wachs ist, wenn ich nicht annähme, dass es der Ausdehnung nach mehr Veränderungen annimmt, als ich mir irgend vorstellen möchte. — Ich muss also anerkennen, dass ich das, was das Wahre ist, nicht bildlich vorstelle, sondern nur mit der Seele allein erfasse. Ich sage das von diesem einzelnen Wachse, denn von dem Wachse überhaupt ist dies noch klarer. — Was ist nun dieses Wachs, was ich nur mit der Seele erfasse? — Es ist dasselbe, was ich sehe, berühre, mir vorstelle, also dasselbe, wofür ich es im Anfange nahm. Aber, und dies ist festzuhalten, seine Erkenntniss ist kein Sehen, kein Berühren, kein bildliches Vorstellen und ist es nie gewesen, obgleich es früher so schien, sondern ein Schauen der Seele allein,

welches bald unvollkommen und verworren sein kann wie vorher, bald klar und deutlich wie jetzt, je nachdem ich weniger oder mehr auf das, woraus es besteht, Acht habe.[13]).

---

[13]) In dem Vorhergehenden ist der für Desc. wichtige Unterschied zwischen bildlichem Vorstellen und blossem Denken entwickelt. Er ruht auf dem Gegensatz von Wahrnehmen und Denken, welchen schon Plato aufgestellt hat, und woraus sich die Ansicht gebildet hat, dass das Wesen der Dinge nicht durch Wahrnehmen, sondern nur durch das Denken erfasst werden könne. Bei Plato wird dieser Beweis mehr auf die Beziehungsvorstellungen (gleich, ungleich, grösser, kleiner u. s. w.) gestützt. Diese sind allerdings nicht aus dem Wahrnehmen entlehnt, und indem sie Plato irrthümlich für seiende Bestimmungen der Dinge nimmt, entsteht bei ihm die Meinung, dass das Denken allein das Wesen, das Unveränderliche und Ewige in den Dingen erfasse. Diese Ansicht theilt auch Aristoteles, und sie ist von ihm auf die Scholastiker und von diesen auf Descartes und Spinoza übergegangen. Desc. versucht hier einen neuen Beweis dafür, der auf den Unterschied der Begriffe gegen die bildlichen oder Einzelvorstellungen sich stützt. Indem das Vorstellen nur die letzteren bietet, der Begriff aber eine unendliche Menge solcher Einzelvorstellungen umfasst, kann der Begriff nicht mit dem Vorstellen, sondern nur mit dem Denken erfasst werden, und da das Einzelne in seiner Bestimmtheit fortwährend wechselt und sich verändert, so ist nur der Begriff das Wahre, das Wesen des Dinges, und es wird nur durch das Denken erfasst. — So die Ausführung von Desc. Es ist aber dabei die Natur des begrifflichen Trennens übersehen, welches durch seine Thätigkeit aus den Einzel-Vorstellungen die Begriffe entwickelt. Indem jenes begriffliche Trennen aus den vielerlei einzelnen Gestalten des Wachses alles Besondere absondert und nur das ihnen allen Gemeinsame zurückbehält, ist in diesem Gemeinsamen der Begriff der Ausdehnung gewonnen, und dieser Begriff ist nicht etwas von der Einzelvorstellung durchaus Verschiedenes, sondern vielmehr ein Stück, ein Theil derselben, nämlich das begriffliche Stück, was in jeder einzelnen Gestalt mit enthalten ist und macht, dass dieses Einzelne eben eine Gestalt oder ein Ausgedehntes oder

Aber währenddem staune ich, wie sehr meine Seele zu dem Irrthum neigt; denn obgleich ich dies bei mir still und schweigend bedenke, bleibe ich doch in den Worten stecken und werde durch den Sprachgebrauch beinahe irre geführt. Denn wir sagen, dass wir das Wachs selbst sehen, und wenn es da ist, dies nicht aus seiner Farbe oder Gestalt erst folgern; ich würde deshalb angenommen haben, dass das Wachs durch das Sehen der Augen und nicht durch das Schauen der Seele allein erkannt werde; allein ich hatte schon oft von meinem Fenster Menschen auf der Strasse vorübergehen sehen, von denen ich ebenso wie von dem Wachs zu sagen pflegte, dass ich sie selbst sähe. Aber was hatte ich gesehen, ausser Hüte und Kleider, unter denen Automaten stecken konnten, die ich aber für Menschen hielt? So erfasste ich das, was ich mit den Augen zu sehen meinte, nur durch die Urtheilskraft, die in meiner Seele ist. Wer indess weiser als die Menge sein will, muss sich hüten, seine Zweifel blos aus

---

das Wachs ist. Dasselbe gilt für das Veränderliche und überhaupt für alle Begriffe des Seienden, wie in B. I. 16 näher dargelegt worden ist. Deshalb ist der Inhalt dieser Begriffe ebenso gut ein Wahrgenommenes wie der einzelne Gegenstand, und der Unterschied des Begriffes von der Wahrnehmung liegt nicht in der Quelle dieses Inhaltes, sondern lediglich in der Form und darin, dass dieser Inhalt des Begriffs nur einen Theil des Inhaltes von dem Einzelnen bildet, und zwar einen Theil besonderer Art, zu dessen Aussonderung allerdings neben dem Wahrnehmen noch das Denken nöthig ist. Aber in keinem Falle kann das Denken allein diesen Inhalt seiner Begriffe gewinnen, vielmehr kann es diesen Inhalt nur dem Wahrgenommenen entnehmen. Damit fällt dieser von Desc. festgehaltene Gegensatz. Der Inhalt des Seienden, sowohl nach seinen wesentlichen wie nach seinen unwesentlichen Bestimmungen, kann nur durch das Wahrnehmen gewonnen werden, und das Denken kann nichts thun, als diesen Inhalt bearbeiten, d. h. ihn trennen, verbinden oder beziehen. Wahrnehmen und Denken sind nicht zwei verschiedene Arten der Erkenntniss, sondern nur beide vereint geben die Erkenntniss, und diese Erkenntniss ist nur eine (B. I. 68).

Redensarten zu entnehmen, welche die Menge erfunden hat; wir müssen also fortfahren, indem wir Acht haben, ob ich vollkommen und offenbar erkannte, was das Wachs ist, als ich es zuerst erblickte und glaubte, dass ich es durch die äusseren Sinne oder wenigstens durch den gemeinen Menschenverstand, wie man sagt, d. h. durch das Vorstellungsvermögen erkannte; oder ob vielmehr erst jetzt, wo ich genauer erforscht habe, was es ist, und wie es erkannt wird. Darüber zu zweifeln, wäre sicherlich verkehrt. Denn was war in der ersten Vorstellung deutlich? Was war darin nicht derart, dass jedes Thier es fassen konnte? Aber wenn ich das Wachs von seinen äusseren Bestimmungen unterscheide und gleichsam nach abgenommenen Kleidern nackt betrachte, so kann ich es dann in Wahrheit nicht ohne den menschlichen Verstand erfassen, sollte dabei auch ein Irrthum in mein Urtheil unterlaufen. Was soll ich aber von dieser Seele selbst sagen oder von mir selbst, da ich schon nichts Anderes neben der Seele in mir anerkenne? Wie sollte ich, der ich dieses Wachs so bestimmt zu erfassen scheine, nicht mich selbst viel wahrhafter, gewisser, sowie viel deutlicher und klarer erkennen? Denn wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es sehe, so folgt sicherlich gerade daraus, dass ich es sehe, noch viel gewisser, dass auch ich selbst bestehe. Denn es kann sein, dass das, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist; es ist selbst möglich, dass ich keine Augen habe, durch welche etwas gesehen wird; aber es ist unmöglich, dass, wenn ich sehe oder (was ich nicht für verschieden halte) wenn ich zu sehen denke, Ich nicht selbst ein denkendes Etwas bin. Auf gleiche Weise folgt, wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es fühle, dasselbe, nämlich dass ich bin; ebenso folgt dasselbe daraus, dass ich mir etwas vorstelle, oder aus sonst einem Grunde. Das, was ich bei dem Wachse bemerke, lässt sich nun auf alles Andere, was ausser mir ist, anwenden. Wenn mithin die Kenntniss des Wachses deutlicher geworden ist, nachdem sie mir nicht blos durch das Gesicht und Gefühl allein, sondern aus mehreren Umständen bekannt geworden, um wie viel bestimmter muss ich offenbar mich selbst erkennen, da kein Umstand zur Kenntniss des Wachses oder irgend eines anderen Körpers beitragen

kann, ohne nicht zugleich die Natur meiner Seele besser darzulegen. Aber es giebt ausserdem noch so vieles Andere in der Seele, was deren Kenntniss deutlich machen kann, dass das, was aus den Körpern sich dafür ergiebt, kaum zu rechnen ist.

So bin ich denn unwillkürlich dahin zurückgekommen, wohin ich wollte. Denn da sich nun ergeben hat, dass selbst die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von dem Vorstellen, sondern nur von dem Verstande allein erkannt werden, und dass diese Erkenntniss nicht auf dem Fühlen oder Sehen derselben beruht, sondern darauf, dass der Verstand sie auffasst, so erkenne ich klar, dass nichts leichter und sicherer von mir erkannt werden kann als meine Seele. Da indess die Gewohnheit alter Meinungen nicht so schnell abgelegt werden kann, so will ich hier anhalten, damit diese neue Erkenntniss durch längeres Erwägen sich meinem Gedächtniss tiefer einpräge. [14])

---

[14]) Nachdem Desc. in dem ersten Kapitel Alles ohne Ausnahme in Zweifel gestellt hat, sucht er in diesem den festen Punkt zu gewinnen, welcher die Wahrheit bezeichnet, und von dem sicher weiter gegangen werden kann. Er findet diesen Punkt in seinem berühmten Satz: Ich denke, also bin ich. Indem er so das Dasein des Ichs als eines denkenden gewonnen hat, sucht er dann die weiteren Bestimmungen dieses denkenden Ichs zu finden, und der übrige Theil des Kapitels beschäftigt sich mit den verschiedenen Arten des Denkens und mit dem Unterschiede des Vorstellens und Denkens im engeren Sinne. Dieser Theil des Kapitels ist bereits bei den betreffenden Stellen erläutert worden; es bleibt der erste, welcher der wichtigere ist und erst hier sich voll übersehen lässt.

Zunächst ist festzuhalten, dass dieser Satz: „Ich denke, also bin ich," nicht als die Konklusion eines logischen Schlusses zu nehmen ist; denn dazu fehlt der Obersatz. Desc. selbst hat dies in seiner Antwort auf die Einwürfe des Gassendi erklärt. Er sagt da: „Ich begehe damit keine *petitio principii;* denn ich setze keinen Obersatz voraus, vielmehr behaupte ich, dass der Satz: Ich denke, also bin ich, eine eigenthümliche Wahrheit ist, die sich

Dritte Untersuchung.

Ueber Gott, und dass er ist.

Ich will nun meine Augen schliessen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken ver-

---

der Seele ohne Hülfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung aufdrängt. Er ist kein Vorurtheil, sondern eine natürliche Wahrheit, die sofort und unwiderstehlich den Verstand für sich einnimmt."

Wenn danach der Satz ein ursprünglicher ist, so entsteht die weitere Frage, ob dieser Satz ein analytisches oder synthetisches Urtheil enthält, d. h. ob das *Sein* des Ich schon in dem *Denken* des Ich enthalten ist und nur aus ihm abgesondert zu werden braucht, oder ob dieses Denken für sich das Sein noch nicht enthält? Im ersten Falle würde die Wahrheit des Satzes einfach auf den Satz des Widerspruchs (B. I. 68) beruhen; im anderen Falle muss die Grundlage eine andere sein.

Diese Frage ist nicht so leicht zu entscheiden; Desc. selbst hat sich darüber nicht ausdrücklich ausgesprochen, ja diesen Unterschied sich überhaupt nicht klar gemacht. Nach der ganzen Darstellung, sowie nach den bestimmteren Aussprüchen in den drei Jahre später erschienenen „Prinzipien der Philosophie" ist indess nicht zu zweifeln, dass der Satz von Desc. im Sinne eines analytischen Urtheils aufgestellt ist, und so fällt der ganze Nachdruck auf den Inhalt und die Natur des: *Ich denke*.

Desc. giebt zunächst zu, dass es ihm bei diesem „Ich denke" gar nicht auf das Denken in seiner Allgemeinheit ankomme; vielmehr genüge jede besondere Art des Denkens ebenso zur Annahme des Seins. So sagt er, man hätte ihm entgegnet, es lasse sich ebenso gut sagen: „Ich athme, also bin ich"; und Desc. erwidert hierauf, dass das Athmen, als ein *körperlicher* Vorgang, dazu nicht geeignet sei; denn von dessen Dasein habe der Mensch keine Gewissheit; aber wenn man darunter verstehe: „Ich stelle mir vor, oder ich meine, dass ich athme," so sei dieser *Gedanke* zu athmen ebenso gut

tilgen oder wenigstens, weil dies kaum möglich ist, sie als eitel und falsch für nichts achten; ich will mich allein anreden und ganz durchschauen und so versuchen, mich

---

wie das „Ich denke“ geeignet, das Sein des Ich daraus zu entnehmen.

Die analytische Natur dieses Satzes liegt nun, näher betrachtet, in der Verbindung des Ich mit dem Denken; Desc. sagt nicht, wie Hegel ihm unterschieben will: „Das Denken ist das Sein“, sondern: Das „Ich denke“ enthält das „Ich bin“. Dies ist ein grosser Unterschied. In dem Ich wird nämlich mehr als das blosse Denken vorgestellt; in dem Ich ist zugleich das Sein enthalten und gesetzt, und deshalb ist, wie Desc. sagt, der Satz: „Ich denke, also bin ich,“ eine ursprüngliche Wahrheit, die der Seele ohne Weiteres einleuchtet. Weil in diesem Ich das Sein bereits enthalten ist, deshalb kann es Desc. aus seinem Satz nicht fortlassen; deshalb kehrt es in allen besonderen Zuständen des Ich wieder; das Ich mag thun oder leiden, was es will, aus allen seinen Zuständen folgt sein Dasein; und wenn Desc. nur das Denken hier als solchen Zustand benutzt, so geschieht es nicht, weil das Denken mehr wie ein anderer Zustand des Ichs, z. B. das Spazierengehen, das Sein enthält, sondern weil das Denken der einzige über allem Zweifel erhabene und gewisse Zustand der Seele ist. In den „Prinzipien der Philosophie“ ist dies ausdrücklich ausgesprochen. Der Satz ist also nichts weniger als ein Ausspruch, dass Sein und Wissen identisch seien, wie Hegel meint.

Wenn nun so in dem „Ich denke“ das Sein und das Denken enthalten sind (das Subjekt-Objekt, wie Fichte sagt), so konzentrirt sich Alles auf die Frage: Woher habe ich die Kenntniss dieses denkenden Ichs? Handelte es sich blos um das Denken im Allgemeinen, so könnte man sich auf das jedem Denken von Natur innewohnende Wissen seiner oder auf die bewusste Natur des Denkens berufen und sagen: Das Denken hat das Wissen von sich als eine wesentliche ihm innewohnende Bestimmung seiner; es giebt kein Denken ohne Bewusstsein. Allein es handelt sich hier nicht blos um das Denken, sondern auch um das Ich, was erst durch seine Verbindung mit dem

selbst mir allmählich bekannt und vertraut zu machen. Ich bin ein denkendes Ding, d. h. was zweifelt, bejaht, verneint, Weniges erkennt, Vieles nicht weiss, was will

---

Denken ihm eine seiende Natur hinzufügt, es zu einer Wissensart (B. I. 57) macht, und da zeigt sich, dass das Wissen um dieses Ich nicht auf dem ihm angefügten Denken beruht, sondern auf einem Akt der inneren Wahrnehmung (Selbstwahrnehmung B. I. 5). Dieses Wissen von mir selbst ist kein blosses Denken, sondern steht dem Wahrnehmen der äusseren Dinge insoweit gleich, dass das Sein dieses Ich nach seinem Inhalte wie bei dem sinnlichen Wahrnehmen in das Wissen des Ich übergeführt wird. Der Unterschied ist nur, dass hier keine körperlichen Organe die Vermittelung zu übernehmen brauchen; im Uebrigen sind diese Selbstwahrnehmungen der inneren Zustände in der Art des Wissens ganz gleicher Natur mit den Sinneswahrnehmungen; es ist dieselbe Unmittelbarkeit, dieselbe Gewissheit, dieselbe Nothwendigkeit, dieselbe Setzung des Inhalts als seiend, als unterschieden von dem Wissen dieses Inhalts wie bei den Sinneswahrnehmungen (B. I. 5).

Somit erhellt, dass das „Ich denke" in dem Satze des Desc. kein reines Denken ist, sondern für den seienden Inhalt des Ichs auf der Selbstwahrnehmung beruht. Und so entsteht die Frage: Weshalb soll diese Selbstwahrnehmung allein das Vorrecht der Wahrheit haben, und weshalb soll dies nicht auch von der Sinneswahrnehmung gelten? Die Sinnestäuschungen, die Träume reichen dafür nicht aus; denn auch die Selbstwahrnehmung unterliegt Täuschungen, und überhaupt führt die Beobachtung zur Auffindung der Ursachen dieser Täuschungen und zu der Möglichkeit, das Falsche von dem Wahren darin zu trennen. Etwas Weiteres bringt aber Desc. nicht bei; denn die Klarheit und Deutlichkeit eines Wissens, welche nach dem folgenden Kapitel das Kriterium seiner Wahrheit bilden soll, ist bei den Sinneswahrnehmungen ebenso, ja vielleicht in höherem Maasse vorhanden wie bei den Selbstwahrnehmungen.

Es zeigt sich hier bei Desc. dieselbe Erscheinung, die später bei Schopenhauer wiedergekehrt ist. Auch dieser hat den Willen nur deshalb für keine Erscheinung,

und nicht will, was auch bildlich vorstellt und wahrnimmt. Denn wie ich früher bemerkt habe, ist vielleicht das, was ich vorstelle und wahrnehme, nichts ausserhalb mei-

---

sondern für das Ding-an-sich erklärt und darauf sein System erbaut, weil der Wille, wozu Schopenhauer auch die Gefühle rechnet, durch die Selbstwahrnehmung oder, wie er sagt, intuitiv erfasst werde, während die Sinneswahrnehmung diese Gewissheit und Unmittelbarkeit nicht enthalten solle. Diese Unterscheidung ist aber durchaus willkürlich, und Kant hat deshalb sehr Recht, dass, wenn man den Sinneswahrnehmungen nicht vertrauen will, man auch der Selbstwahrnehmung nicht vertrauen darf. Beide haben die gleiche Unmittelbarkeit, Nothwendigkeit und Gewissheit; und will ich diese Momente bei der Sinneswahrnehmung nicht gelten lassen, so darf ich es auch nicht bei der Selbstwahrnehmung.

Dies ist die eine schwache Seite in diesem berühmten Satz des Desc.; die andere ist, dass er meint, damit den allgemeinen Zweifel des ersten Kapitels widerlegt zu haben. Mag der Satz nun analytisch oder synthetisch sein, mag er auf Selbstwahrnehmung oder auf dem Denken beruhen, so bleibt dieser Satz immer eine Voraussetzung, für die der Beweis fehlt. Wenn, wie Desc. in dem ersten Kapitel gethan, Alles für falsch angenommen wird, weil dies möglich ist, so kann auch der Satz des Widerspruchs oder die Selbstwahrnehmung oder die Klarheit und Deutlichkeit eines Wissens davon keine Ausnahme machen. Auch bei diesen Grundlagen ist es möglich, dass sie falsch seien; diese Möglichkeit kann nicht abgehalten werden, und somit erscheint der Satz: „Ich denke, also bin ich," nur als eine willkürliche Beschränkung jener Möglichkeit, als eine Ausnahme, die sich eigenmächtig über jene Möglichkeit setzt, und von einem Beweise der Wahrheit dieses Satzes, wie Desc. meint, d. h. dass hier diese Möglichkeit nicht möglich sei, kann keine Rede sein.

Dies führt dann nothwendig zu dem Anerkenntniss, dass es innerhalb der Erkenntniss mit dem Beweisen einmal ein Ende hat, und dass dieses Ende da eintritt, wo eben von dem Wissen aus das Sein erreicht, wo der Uebergang des Seins in das Wissen gewonnen werden soll. Da alles Beweisen nur innerhalb des Wissens allein vor sich

ner; aber dennoch bin ich gewiss, dass jene Arten des Denkens, die ich Wahrnehmung und bildliches Vorstellen nenne, als Arten des Denkens wenigstens in mir sind. Und mit diesem Wenigen habe ich Alles aufgezählt, was ich wirklich weiss, oder wenigstens was zu wissen ich bis jetzt bemerkt habe.

Nun will ich sorgfältig umherschauen, ob bei mir sich vielleicht noch Anderes befindet, auf das ich noch nicht geachtet. Ich bin gewiss, dass ich ein denkendes Ding bin; aber weiss ich auch, was dazu gehört, dass ich einer Sache gewiss bin? [15]) Denn in jener ersten Er-

---

geht, so ist dieser Uebergang zum Sein unbeweisbar; hier muss mit einer Voraussetzung, mit einem Bande zwischen Sein und Wissen begonnen werden, und will man die dem Wahrnehmen anhaftende Nothwendigkeit, das Sein seines Inhaltes ausser sich zu setzen, nicht beachten, so hat die Willkür in der Annahme solcher ersten Fundamentalsätze keine Grenze, ja man kann auch mit Fichte das Sein ganz leugnen. Aber in keinem Falle darf man sich einbilden, wie es Desc. thut, das Sein aus dem Wissen beweisen zu können, mag man dieses Sein auch nur auf das eigene Ich beschränken. Desc. selbst erkennt später das Ungenügende seines Beweises und nimmt Gott zu Hülfe. Er geräth damit in den Zirkelschluss, den das nächste Kapitel enthält.

[15]) Hier geht Desc. auf die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit ein, welches Kriterium bekanntlich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft für eine Unmöglichkeit erklärt hat (B. II. 106 und B. III. 17). Allein so scheinbar Kant dies darlegt, so ist es doch nicht richtig, und alle Gewissheit und alle Wissenschaft ist nur möglich, weil es Kriterien der Wahrheit giebt, die sich natürlich nicht auf den Inhalt beziehen können, wie Kant irrthümlich meinte, sondern auf die Quelle, aus der dieser Inhalt geschöpft ist, und auf die Art, wie er bearbeitet wird. Deshalb hat Desc. ganz Recht, die Untersuchung auf die Natur dieser Kriterien zu richten. Man könnte entgegnen, dass diese Frage schon mit dem „*Cogito, ergo sum*“ abgemacht sei; allein in diesem Satze ist nur von dem Kriterium der Wahrheit eine Anwendung, ein Gebrauch gemacht worden; hier wird aber dieses Kriterium für sich

kenntniss ist nur ein klares und deutliches Wissen dessen, was ich behaupte. Dies könnte nicht hinreichen, mich von der Wahrheit dessen zu vergewissern, wenn es möglich wäre, dass etwas, was ich so klar und deutlich weiss, falsch sein könnte. Ich kann deshalb als allgemeine Regel aufstellen, dass Alles wahr sei, was ich völlig klar und deutlich weiss.

Allein früher habe ich doch Vieles für ganz gewiss und offenbar angenommen, was ich doch später als zweifelhaft erkannt habe. Was ist dies gewesen? — Es war die Erde, der Himmel, die Gestirne und alles Uebrige, was ich durch die Sinne wahrnahm. — Was aber wusste ich von ihnen deutlich? nichts, als dass die Vorstellungen oder Gedanken solcher Dinge meiner Seele vorschwebten; aber dass solche Vorstellungen in mir seien, leugne ich auch jetzt nicht. Etwas Anderes aber war es, was ich behaupte, und was ich in der Gewohnheit zu glauben klar zu wissen meinte, aber in Wahrheit nicht wusste; nämlich dass gewisse Dinge ausserhalb meiner bestehen, von denen jene Vorstellungen ausgingen, und denen sie überhaupt ähnlich wären. Dies war es, worin ich entweder getäuscht wurde, oder was, wenn ich Recht hatte, nicht von der Kraft meines Wissens herkam. — Wie aber, wenn ich in Betreff der Arithmetik oder Geometrie etwas sehr Einfaches und Leichtes in Betracht nahm, wie dass Zwei mit Drei zusammen Fünf sind oder Aehnliches, schaute ich nicht wenigstens dies so deutlich an, dass ich es für wahr behauptete? — Allerdings habe ich einen Zweifel darüber später nur deshalb zugelassen, weil es mir beikam, dass vielleicht ein Gott mir eine solche Natur habe verleihen können, dass ich auch in Betreff dessen

---

untersucht. Man sieht also, dass die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit noch über dem Satz „*Cogito, ergo sum*“ steht. Das Erste ist nach Desc. der Satz, dass alles klar und deutlich Erkannte gewiss oder vielmehr wahr sei. (Desc. verwechselt fortwährend die Gewissheit mit der Wahrheit.) Weil nun der Satz „*Cogito, ergo sum*“ zu den klaren und deutlichen Erkenntnissen gehört, deshalb ist dieser Inhalt wahr, d. h. sowohl das Denken als das Ich, in welchem Ich das Sein enthalten ist.

getäuscht würde, was mir als das Allergewisseste erschien. So oft diese vorgefasste Meinung von der Allmacht Gottes mir beikommt, muss ich anerkennen, dass, wenn er will, er leicht bewirken kann, dass ich auch in dem irre, was ich mit meinen geistigen Augen am deutlichsten zu erblicken glaube. Wenn ich aber zu den Gegenständen selbst mich wendete, welche ich deutlich zu wissen glaubte, dann wurde ich durch sie so gänzlich überzeugt, dass ich unwillkürlich in die Worte ausbrach: Möge mich täuschen, wer es vermag; niemals wird er doch es bewirken, dass ich Nichts bin, so lange ich denke, etwas zu sein, oder dass es je wahr sein könnte, ich sei niemals gewesen, da es doch wahr ist, dass ich bin; oder dass Zwei und Drei zusammen weniger oder mehr als Fünf seien, oder Aehnliches, worin ich nämlich einen offenbaren Widerspruch erkenne. Und da ich sicherlich keinen Anlass habe zu glauben, es gebe einen betrügerischen Gott, und ich noch nicht sicher weiss, ob es überhaupt einen Gott gebe, so ist dieser, so zu sagen, metaphysische Zweifelsgrund, welcher nur von dieser Annahme ausgeht, sehr schwach. Damit indess auch dieser Anlass so bald als möglich beseitigt werde, muss ich prüfen, ob Gott ist, und ob, wenn er ist, er ein Betrüger sein kann. Denn so lange ich hierüber noch keine Gewissheit habe, werde ich über keinen anderen Gegenstand irgend Gewissheit erlangen können.[16]

---

[16] Hier erkennt Desc. selbst an, dass sein oben gesetztes Kriterium der Wahrheit nicht zureicht. Will man einmal alle Möglichkeiten zulassen, welches hier in der Form eines allmächtigen Gottes geschieht, so kann dagegen nichts sich erhalten. Wir sehen, wie Desc. hier in dem Dilemma steckt; einmal hat die Möglichkeit oder die Allmacht Gottes keine Schranke; da sie nur eine Beziehungsform ist, so kann sie sich gegen Alles wenden und Alles erschüttern, selbst den Satz des Widerspruchs; aber daneben besteht die innere Nothwendigkeit, mit der die Fundamentalsätze der Wahrnehmung und des Widerspruchs auch bei Desc. sich geltend machen. Aus diesem Dilemma giebt es keine Lösung durch Beweisgründe; bald erfasst den Denkenden die Nothwendigkeit, den Widerspruch für unwahr zu erklären, bald erkennt er,

Nun scheint aber die Ordnung zu fordern, dass ich zuvor alle meine Gedanken unter gewisse Gattungen bringe und ermittele, in welchen Gattungen die Wahrheit oder der Irrthum eigentlich enthalten ist. Einige dieser Gedanken sind gleichsam Bilder, denen der Name „Vorstellung“ zukommt; so, wenn ich an einen Menschen oder eine Chimäre oder an den Himmel oder einen Engel oder an Gott denke; andere Gedanken haben aber daneben noch eine andere Form; so wenn ich will, wenn ich fürchte, wenn ich bejahe, wenn ich verneine; ich erfasse da zwar immer einen Gegenstand als Unterlage meines Gedankens, aber ich erfasse doch auch da in dem Gedanken etwas mehr als ein blosses Bild jenes Gegenstandes, und deshalb werden einige Gedanken Begehrungen oder Affekte, andere aber Urtheile benannt. [17])

---

dass Alles möglich ist, also auch jener Satz nicht wahr sein könne. Hier giebt es keinen Ausweg, als der Nothwendigkeit der Fundamentalsätze zu vertrauen. Desc. wählt aber einen anderen Weg. Er beweist aus der Güte Gottes, dass er seine Allmacht, uns zu täuschen, hier nicht anwenden könne. Dies ist ein offenbarer Zirkelschluss, da das Dasein Gottes erst auf jenes Kriterium der Wahrheit gestützt wird. Desc. ist so sehr auf das Beweisen versessen, dass er lieber einen schlechten Beweis giebt, als zugesteht, dass keiner möglich sei.

[17]) Desc. rechnet, wie schon in Erl. 10 bemerkt worden, auch das Wollen zum Denken. Allein der wesentliche Unterschied beider Zustände nöthigt ihn hier, die Vorstellungen *(ideae)* von dem Wollen oder Begehren *(voluntates, affectus)* zu trennen, und Desc. fühlt sehr wohl, dass bei dem Wollen mehr ist als blosses Vorstellen oder Wissen. Hätte er näher diese Zustände verfolgt, so würde er erkannt haben, dass das Wollen vielmehr als ein Seiendes den Gegensatz zu dem Wissen oder Vorstellen bildet, und dass ein Wissen mit dem Wollen nur verbunden sein kann. Das Wort „*idea*“ ist hier durchgängig mit „Vorstellung“ übersetzt, da man unter Idee im Deutschen gewöhnt ist, die Platonischen oder Kant'schen Ideen zu verstehen, während die hier von Desc. gegebenen Beispiele deutlich zeigen, dass er damit ebensowohl die Vorstellung Gottes wie eines ein-

Was nun die blossen Vorstellungen anlangt, so können sie, für sich betrachtet und auf nichts Anderes bezogen, eigentlich nicht falsch sein; denn mag ich nun eine Ziege oder eine Chimäre mir vorstellen, so ist es gleich wahr, dass ich mir die eine wie die andere vorstelle. Auch in den Begehrungen und Affekten ist keine Unwahrheit zu fürchten; denn wenn sie auch schlecht sind, wenn ich auch das wünschen kann, was niemals sein kann, so ist es doch nicht unwahr, dass ich dieses wünsche. Somit bleiben nur die Urtheile, wo ich mich vor Täuschung zu hüten habe.[18]) Der hauptsächlichste und häufigste Irrthum aber, der in ihnen angetroffen werden kann, besteht darin, dass ich die Vorstellungen, die in mir sind, für ähnlich oder übereinstimmend mit gewissen Dingen ausserhalb meiner erachte. Denn wenn ich diese Vorstellungen nur als gewisse Arten meines Denkens be-

---

zelnen sichtbaren Gegenstandes, und ebensowohl das Wahrgenommene wie die Bilder der Phantasie versteht.

[18]) Der Satz, dass die Unwahrheit nicht in dem einzelnen Begriff, sondern nur in der Verbindung derselben enthalten sein kann, kommt schon in den Kategorien des Aristoteles vor. Diese Verbindung ist nun allerdings bei dem Wahrnehmen vorhanden; denn jede Wahrnehmung enthält das Setzen ihres Inhaltes als eines Seienden ausserhalb ihrer. Trenne ich aber, wie Desc. will, dieses Setzen des Gegenstandes ab, so bleibt allerdings nur die blosse Vorstellung. Dagegen ist der Fall mit dem Wollen dem mit dem Wissen nicht so analog, wie Desc. hier annimmt. Hier fehlt das Verhältniss eines Bildes zu seinem Gegenstande gänzlich, und deshalb ist hier nichts abzutrennen. Der Wille ist deshalb nie ein Wissen, sondern ein seiender Zustand der Seele, der nur der Gegenstand ihres Wissens werden kann. Deshalb ist es auch noch gar nicht so ausgemacht, ob das Wollen (Wünschen) wirklich ist. Kant nimmt dies bekanntlich nicht an; nach ihm ist auch das einzelne Wollen nur Erscheinung. Man sieht, Desc. stützt sich auch hier lediglich auf die Selbstwahrnehmung; diese ist ihm die untrügliche Quelle der Wahrheit.

trachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir kaum irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Von diesen Vorstellungen sind nun, wie mir scheint, einige angeboren, andere hinzugekommen, andere von mir selbst gebildet. Denn wenn ich einsehe, was das Ding ist, was die Wahrheit ist, was der Gedanke ist, so kann ich dies nicht anders woher haben, als von meiner Natur; wenn ich aber jetzt einen Lärm höre oder die Sonne sehe oder das Feuer fühle, so habe ich bis jetzt angenommen, dass diese Vorstellungen von gewissen Dingen ausserhalb meiner kommen; endlich werden die Vorstellungen der Sirenen, Hippogryphen und Aehnliches von mir selbst gebildet. Vielleicht kann ich aber auch annehmen, dass sie alle mir zugekommen sind, oder alle angeboren, oder alle gebildet sind, denn ich habe den wahren Ursprung derselben noch nicht durchschaut. Indess handelt es sich hier vorzüglich um die, welche ich als von den ausser mir daseienden Dingen entlehnt betrachte, welcher Grund nämlich mich bestimmt, diese Vorstellungen als diesen Dingen ähnlich zu nehmen. Es geschieht nämlich, weil ich von Natur so belehrt bin, und weil ich ausserdem bemerke, dass diese Vorstellungen nicht von meinem Willen, also auch nicht von mir abhängen; denn ich bemerke sie oft, auch ohne dass ich es will. So fühle ich die Wärme, mag ich wollen oder nicht, und deshalb nehme ich an, dass dieses Gefühl oder diese Vorstellung der Wärme von einem von mir verschiedenen Gegenstande, nämlich von der Wärme des Feuers, bei dem ich sitze, herkommt, und es drängt sich von selbst mir die Annahme auf, dass jener Gegenstand seine Aehnlichkeit und nicht etwas Anderes mir einflösst. Ob diese Gründe zuverlässig sind, wird sich zeigen.

Wenn ich hier sage, ich sei von der Natur so belehrt, so meine ich damit nur, dass ich durch einen unwillkürlichen Trieb zu diesem Glauben gebracht werde, und nicht, dass es mir durch ein natürliches Licht als wahr gezeigt worden, was zwei sehr verschiedene Dinge sind. Denn Alles, was durch das natürliche Licht mir gezeigt wird, wie dass aus meinem Zweifeln mein Dasein folgt und Aehnliches, kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen giebt, welchem ich so vertraue wie diesem Licht, und was mich lehren könnte,

jenes sei nicht wahr.[19]) Was dagegen die natürlichen Triebe anlangt, so habe ich schon früher mich überzeugt, dass ich von ihnen auf die schlechtere Seite geführt worden bin, wenn es sich um die Wahl des Guten handelte,

---

[19]) Desc. führt hier in dem „natürlichen Licht" *(lumen naturale)* eine neue Quelle der Wahrheit ein und zwar plötzlich und ohne Zusammenhang mit dem Vorgehenden. Auch wird dieses „Licht" nicht weiter erläutert; es wird nur als die Quelle der höchsten Gewissheit und Wahrheit bezeichnet. Desc. benutzt diesen Begriff später noch oft, und er versteht darunter die Nothwendigkeit, welche gewissen Fundamentalsätzen anhaftet, sie zu befolgen und das auf ihnen ruhende Wissen für wahr zu nehmen; insbesondere rechnet er den Satz des Widerspruchs (2. Fundamentalsatz B. I. 68) zum natürlichen Licht. Desc. zeigt durch diesen Wechsel in seinen Gründen deutlich, dass eben diese letzten Sätze nicht beweisbar sind, und dass man sich mit der Nothwendigkeit, die ihnen anhaftet, begnügen muss (B. I. 69). Alle Versuche, diese Sätze zu beweisen oder sonst zu stützen, sind vergeblich und laufen, wie das Verfahren von Desc. zeigt, auf Tautologien oder Zirkelschlüsse oder Illusionen hinaus. — Desc. setzt diesem natürlichen Licht die Triebe entgegen. Auch hier vermischt er zunächst die Triebe des Begehrens mit der an gewisse Bedingungen geknüpften Nothwendigkeit, Vorstellungen für gewiss oder wahr zu halten. Dies sind durchaus verschiedene Dinge. Deshalb kann aus der moralischen Schlechtigkeit jener Triebe nicht auf die trügerische Natur der Gesetze geschlossen werden, an welche die Gewissheit und die Wahrheit geknüpft sind. Desc. benutzt nun ausserdem noch die bereits früher vorgebrachten Träume und Sinnestäuschungen, um die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung darzulegen. Allein der Schluss, dass, wer einmal täuscht, immer täusche, ist falsch, und die Seele ist im Stande, die Ursachen dieser Täuschungen zu erkennen und damit sich vor ihnen zu schützen. So fehlt aller Grund, der Sinneswahrnehmung weniger zu vertrauen, als der Selbstwahrnehmung, und jene Unterscheidung des Desc. zwischen dem „natürlichen Licht" und den „Trieben" ist für die Fundamentalsätze der Wahrheit falsch.

und ich sehe nicht, weshalb ich ihnen in anderen Dingen mehr vertrauen soll. Wenn nun auch jene Vorstellungen nicht von meinem Willen abhängen, so ist es deshalb noch nicht ausgemacht, dass sie nothwendig von ausserhalb meiner befindlichen Dingen herkommen. Denn so wie jene Triebe, die ich eben erwähnte, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden sind, so giebt es vielleicht noch ein anderes, mir nur nicht gehörig bekanntes Vermögen, welches diese Vorstellungen hervorbringt; wie ich ja schon bisher bemerkt habe, dass ich im Traume sie ohne alle Hülfe äusserer Gegenstände bilde. Wenn sie aber auch von äusseren Dingen herkämen, so folgte noch nicht, dass sie jenen Dingen ähnlich sein müssten; vielmehr meine ich in vielen einen grossen Unterschied bemerkt zu haben. So finde ich z. B. zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne in mir; die eine, welche gleichsam aus den Sinnen geschöpft ist, und die sicherlich zu denen zu rechnen ist, die ich als mir zugekommen ansehe, und nach welcher die Sonne mir sehr klein erscheint, und eine zweite Vorstellung, die aus den Beweisen der Astronomie entnommen ist, d. h. die aus gewissen mir angeborenen Begriffen entwickelt oder auf andere Weise von mir gebildet ist, durch welche sie vielmal grösser als die Erde dargestellt wird. Beide Vorstellungen können nun derselben ausser mir seienden Sonne nicht ähnlich sein, und die Vernunft sagt mir, dass jene ihr am unähnlichsten ist, die am unmittelbarsten aus ihr hervorgegangen zu sein scheint.

Dies Alles beweist zur Genüge, dass ich bisher nicht nach einem sicheren Urtheile, sondern nur aus einem blinden Triebe geglaubt habe, dass gewisse von mir verschiedene Dinge bestehen, welche ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Werkzeuge der Sinne oder auf sonst eine Weise mir zuführen.

Indess zeigt sich mir noch ein anderer Weg, um zu ermitteln, ob Dinge, deren Vorstellungen in mir sind, ausserhalb meiner bestehen. Soweit nämlich diese Vorstellungen nur Arten des Denkens sind, erkenne ich keinen Unterschied zwischen ihnen an, und alle scheinen in derselben Weise von mir herzurühren; soweit aber die eine diese Sache, die andere jene darstellt, erhellt, dass

sie sehr verschieden von einander sind.[20]) Denn unzweifelhaft sind die, welche mir Substanzen bieten, etwas Mehreres und enthalten, so zu sagen, mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche nur Zustände oder Accidenzen darstellen. Und wiederum enthält die Vorstellung, durch welche ich einen höchsten, ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott und Schöpfer aller ausser ihm befindlichen Dinge vorstelle, fürwahr mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche endliche Substanzen darstellen.[21])

---

[20]) Es ist dies dieselbe Unterscheidung zwischen Inhalt und Form des Wissens, welche B. I. 67 näher entwickelt worden ist. Nach realistischer Auffassung ist der Inhalt des Gegenstandes und der Inhalt seiner Vorstellung identisch; der Unterschied beider liegt nur in der Form; dort ist dieser Inhalt in der Seinsform, hier in der Wissensform. Bei dem Wahrnehmen geht dieser Inhalt auf eine dem Menschen nicht erfassbare Weise von dem Gegenstande in das Wissen der wahrnehmenden Seele über; er fliesst aus der Seinsform in die Wissensform über, ohne deshalb dort zu verschwinden; ähnlich dem Theilhaben (μετεχειν) der einzelnen Dinge an ihren Ideen nach Plato. Wenn die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande gilt, so ist damit eben diese Identität oder Gleichheit des Inhaltes in beiden neben dem Unterschied der Form von beiden gesetzt.

[21]) Unter gegenständlicher Realität ist eben das gemeint, was in Erl. 20 der Inhalt der Vorstellung genannt worden ist, insoweit er mit dem Inhalt ihres Gegenstandes identisch ist. Diesen Inhalt in der Seinsform nennt Desc. in der Sprache der Scholastiker die formale oder wirkliche Realität *(realitas formalis sive actualis)*; denselben Inhalt in der Wissensform nennt er die gegenständliche Realität *(realitas objectiva)*. Mit diesem „gegenständlich" soll eben angezeigt werden, dass der Inhalt (die Realität) in der Vorstellung derselbe ist, wie in dem Gegenstande, und dass er von dem Gegenstande herkommt. Das Wort „formale Realität", als der Inhalt im Gegenstande, kommt von Aristoteles, welcher das Wirkliche in die Thätigkeit (ενεργεια), in die Formen

Nun ist es nach dem natürlichen Licht offenbar, dass mindestens in der wirkenden und ganzen Ursache eben so viel sein muss als in der Wirkung dieser Ursache. Denn ich frage, woher könnte die Wirkung ihre Realität entnehmen, als von der Ursache; und wie könnte die Ursache sie ihr geben, wenn sie sie nicht auch hätte? Hieraus folgt, dass aus Nichts nichts werden kann, und dass das Vollkommenere, d. h. was mehr Realität in sich enthält, nicht von dem werden kann, was weniger Realität hat. Dies gilt offenbar nicht blos von den Wirkungen, deren Realität wirklich oder formal ist, sondern auch von den Vorstellungen in Rücksicht ihrer gegenständlichen Realität. Also kann z. B. ein Stein, der früher nicht war, jetzt nicht anfangen zu sein, wenn er nicht von einem Gegenstand hervorgebracht wird, in dem Alles das gleich sehr oder in noch höherem Maasse wirklich ist, was in dem Steine gesetzt ist; und ebenso kann die Wärme in einen Gegenstand, der vorher nicht warm war, nur von einem Gegenstande eingeführt werden, der mindestens gleich vollkommener Art wie die Wärme ist, und dasselbe gilt von allem Anderen. 22)

---

und Bewegungen setzte und deshalb die Form, das Gestaltete, gegenüber dem blossen todten Stoff (ὕλη) als das Kennzeichen der Wirklichkeit nahm.

Desc. führt hier den Begriff der Substanzen und Accidenzen ohne Weiteres ein, was freilich gegen seine sonst in dieser Abhandlung befolgte vorsichtige und beobachtende Methode sich sonderbar ausnimmt und sich nur aus der vielen in ihm noch steckenden Scholastik erklärt, aus der selbst ein so grosser Denker sich nicht schnell und vollständig befreien konnte. Der Satz, dass die Substanz mehr Realität enthalte als das Accidens, ist, soweit er wahr ist, eine leere Tautologie der Beziehungsformen; darüber hinaus ist er aber unwahr, da vielmehr die Realität nur in den Eigenschaften und einzelnen Bestimmungen des Dinges steckt und das Ding nur die Einheit dieser Bestimmungen, also nichts für sich ist (B. I. 47 und Ph. d. W. 288).

22) Auch der Satz: dass die Ursache so viel Realität wie die Wirkung enthalten müsse, ist der Scholastik entlehnt und gilt nur von der Kausalität als Beziehungsform, wo

Aber ausserdem kann auch die Vorstellung der Wärme oder des Steines in mir nur sein, wenn sie von einer Ursache gesetzt wird, in welcher mindestens ebenso viel

---

er auf eine leere Tautologie hinausläuft (B. I. 40). Diese Gleichheit der Realität ist dann nur ein anderes Wort für die Erzeugung der Wirkung aus der Ursache. Indem man dabei im Stillen schon an dem Satz festhält, dass Etwas nicht aus Nichts entstehen könne, muss das Reale oder Seiende der Wirkung schon in der Ursache stecken, und die Erzeugung wird damit zu dem verständlicheren Begriff eines Uebergehens umgewandelt, ähnlich wie die moderne Naturwissenschaft alle Veränderung in den Eigenschaften der Dinge auf eine blosse Bewegung ihrer Moleküle zurückführt.

Dagegen hat jener Satz offenbar für die einzelnen Vorgänge im Sein, auf welche diese Kategorie der Kausalität angewendet wird, keine Gültigkeit, und zwar schon deshalb nicht, weil die Realität oder das Seiende sich in den einzelnen Dingen nicht messen und nicht vergleichen lässt. Alles, was man an den Dingen wahrnimmt, sind nur Eigenschaften, Zustände (Accidenzen, *modi*), die sich nur messen lassen, so weit sie ein Gleichartiges enthalten. So kann man die Bewegung des stossenden Körpers mit der des gestossenen vergleichen und somit diese Bewegung in dem einen und anderen messen. Allein zwischen Wärme und Ausdehnung besteht keine solche Gleichartigkeit, und deshalb kann die Realität der Wärme als Ursache mit der Realität der Ausdehnung als Wirkung nicht verglichen werden, und man kann nicht sagen, das Eine enthalte mehr oder weniger Realität als das Andere. Deshalb findet schon hier jener scholastische Satz keine Anwendung. Noch mehr gilt dies von der Kausalität innerhalb der Seele, wo z. B. eine Vorstellung Freude oder Schmerz oder Begehren bewirkt. Hier ist eine Vergleichung der Realität in beiden ganz unmöglich. Dasselbe gilt für die Kausalität innerhalb der Association der Ideen. Endlich fehlt diese Vergleichbarkeit zwischen dem Wollen als Ursache und der Körperbewegung als Wirkung. Ueberall ist hier die regelmässige Folge des Einen auf das Andere derart, dass die Anwendung der Kausalitätsform darauf gerechtfertigt ist, aber jene angeb-

Realität ist, als ich in der Wärme oder dem Steine vorstelle. Denn wenn auch jene Ursache nichts von ihrer wirklichen oder formalen Realität in meine Vorstellung

---

liche Gleichheit der Realität in beiden ist ein leerer Gedanke, der sich gar nicht im Sein erproben lässt, ja meist durch die qualitative Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache ausgeschlossen ist.

Sonach erhellt, dass jener Satz nur als Beziehungsform zugelassen werden kann, wo er tautologisch ist, dass er aber völlig ungeeignet ist, innerhalb des Seienden benutzt zu werden oder ein Erkenntniss zu begründen.

Dies mag der Leser zugleich als eine Probe von der Natur der scholastischen Philosophie ansehen. Gewöhnlich stellt man sich unter scholastischer Philosophie nur ein spitzfindiges Wissen vor; allein die Spitzfindigkeit ist an sich kein Tadel und nur ein anderes Wort für Scharfsinn; das Eigenthümliche der Scholastik liegt vielmehr, abgesehen von ihrer Unterwerfung unter die christliche Religion, in der ausschliesslichen Beschäftigung mit den Beziehungsformen des Denkens (B. I. 31). Diese der Seele von Natur innewohnenden Formen und Verhältnisse gestatten unter sich die mannichfachsten Kombinationen, und so kann man zuletzt eine Art System derselben aufbauen, was den Schein einer Wissenschaft annimmt. Allein da diese Beziehungen keinen seienden Inhalt haben, so wird durch solches System trotz all seiner Künstlichkeit und Folgerichtigkeit nicht die mindeste Kenntniss von den Dingen selbst gewonnen; vielmehr kann dies nur auf dem Wege der Beobachtung erreicht werden. Aber freilich ist dieses Beobachten mühsam und langsam, während jenes Spiel mit den Beziehungen, weil sie eben nur im Denken sind, leicht und blendend ist. So wie man durch den Sprachgebrauch verleitet, vergisst, dass diese Beziehungsformen keinen Inhalt haben, und beginnt, sie als Bestimmungen des Seienden zu behandeln, erregen sie den Schein, als gewährten sie eine Erkenntniss von unermesslicher Ausdehnung und Tiefe, und als ginge diese Erkenntniss weit über das Gebiet des durch die Wahrnehmung Erreichbaren hinaus. Schon Plato und Aristoteles hatten den Grund zu dieser Verwechslung der Beziehungsformen mit den Seinsbegriffen gelegt, und je

ausgiesst, so darf man doch nicht glauben, dass diese weniger real zu sein braucht, und dass ihre Natur derart sei, dass sie keiner anderen formalen Realität bedarf neben der, welche sie von meinem Denken empfängt, dessen Zustand sie ist; vielmehr muss das, was diese Vorstellung von dieser oder jener gegenständlichen Realität mehr als eine andere enthält, sie durchaus von einer Ursache haben, in welcher wenigstens ebenso viel formale Realität ist, als sie gegenständlich enthält. Denn wenn man annähme, dass in der Vorstellung etwas angetroffen werde, was nicht in deren Ursache gewesen sei, so müsste sie dies von nichts haben. So unvollkommen jene Art des Seins nun auch sein mag, wodurch eine Sache vermittelst ihrer Vorstellung gegenständlich in der Seele ist, so ist jenes Sein doch nicht gleich nichts, und kann deshalb auch nicht aus nichts hervorgehen. Auch darf ich nicht argwöhnen, dass, weil die in den Vorstellungen betrachtete Realität nur eine gegenständliche ist, diese Realität in den Ursachen dieser Vorstellungen

---

weniger man in den Zeiten des Mittelalters Lust und Geschmack an Beobachtung und die Mittel dazu hatte, desto eifriger stürtzte man sich in dieses Spiel mit den Beziehungsformen und glaubte darin die höchste Erkenntniss zu erreichen. Erst mit den Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts ging ein neues Licht auf; man begann die Leerheit dieser scholastischen Wissenschaft zu ahnen und die Beobachtung als das wahre Mittel zur Erkenntniss des Seienden zu erfassen. Baco hatte schon kurz vor Desc., 1620, in seinem „Organon“ dies energisch geltend gemacht; aber solche durch ein Jahrtausend gepflegte Geistesrichtung lässt sich nicht in einer Generation ausrotten; mehr als zwei Jahrhunderte waren dazu nöthig, und noch heute spukt sie in vielen Geistern fort. Kant's grösstes Verdienst ist, dass er dieses leere Spiel aufgedeckt hat. Wenn er gegen die Anwendung der Kategorien über die Erfahrung hinaus auf allen Seiten seiner Kritik der reinen Vernunft eifert, so ist es dieser Kampf gegen das leere Spiel der Beziehungsformen, aus denen selbst Descartes, Spinoza und Leibnitz sich noch nicht ganz hatten befreien können. Kant fehlte nur in der Begründung seiner Angriffe gegen dieses leere Gedankenspiel.

nicht formal enthalten zu sein brauche, sondern dass es genüge, wenn sie auch nur gegenständlich darin sei; denn so wie diese gegenständliche Art zu sein den Vorstellungen nach ihrer Natur zukommt, so kommt die formale Art zu sein den Ursachen der Vorstellungen von Natur zu, wenigstens den ersten und hauptsächlichsten Ursachen; und wenn auch vielleicht eine Vorstellung aus einer anderen entstehen kann, so findet hier doch kein Fortgang in das Unendliche statt, sondern man muss endlich zu einer ersten gelangen, deren Ursache gleich einem Original ist, in dem alle Realität formal enthalten ist, welche in der Vorstellung nur gegenständlich ist. So ist es mir durch das natürliche Licht klar, dass die Vorstellungen in mir wie gewisse Bilder sind, die zwar leicht etwas fehlen lassen können an der Vollkommenheit der Gegenstände, von denen sie abgenommen sind, aber nicht Grösseres oder Vollkommeneres als diese enthalten können. [23])

---

[23]) Nachdem Desc. vorher innerhalb des Seienden den Satz geltend gemacht hat, dass die Ursache mindestens so viel Realität als ihre Wirkung enthalten müsse, wendet er sich hier nun zu der Frage, ob dies auch für die Vorstellungen als den Wirkungen der Gegenstände gelten könne und müsse. Hier musste offenbar in die Realität ein qualitativer Unterschied eingeführt werden; die Realität in der Vorstellung ist nur gegenständlich, die in der Sache ist formal. Abgesehen von diesem Art-Unterschied hält Desc. auch hier an jenem Satz fest. Indem er die Vorstellung als Wirkung ihres Gegenstandes nimmt, muss dieser die gleiche Realität formaliter enthalten, welche die Vorstellung gegenständlich enthält. Desc. stützt diesen Satz einfach darauf, dass ohnedem das Mehr der Realität in der Vorstellung aus Nichts entstehen müsste. Allein Desc. selbst macht sich bereits zwei Einwürfe. Der erste ist, dass die Realität der Vorstellung auch nur gegenständlich und nicht formal in der Ursache zu sein brauche, so dass eine Vorstellung als Ursache die Vorstellung in mir als Wirkung hervorbringt. Diesen Einwand widerlegt Desc. damit, dass er zu einer unendlichen Reihe führen würde. Allein diese unendliche Reihe ist auch bei den wirklichen Dingen nicht abzuhalten, wenn einmal die Kausalität allgemeines Ge-

Je länger und aufmerksamer ich dies untersuche, desto deutlicher und bestimmter erkenne ich es als wahr; aber was will ich daraus zuletzt folgern? Offenbar folgt, wenn die gegenständliche Realität einer meiner Vorstellungen so gross ist, dass ich sicher bin, dass sie weder in gleichem noch in höherem Maasse formal in mir sein kann, und ich daher nicht selbst als die Ursache dieser Vorstellung gelten kann, nothwendig, dass ich nicht allein in der Welt bin, sondern dass auch ein anderes Ding da ist, welches die Ursache dieser Vorstellung ist. Wird dagegen keine solche Vorstellung in mir angetroffen, so habe ich keinen Grund, der mich des Daseins eines von mir verschiedenen Gegenstandes versichert; denn ich habe mich auf das sorgfältigste nach Allem umgeschaut und habe bis jetzt nichts Anderes finden können. [24])

Unter meinen Vorstellungen befinden sich nun ausser der von mir selbst, worüber hier keine Schwierigkeit sein kann, eine, die Gott enthält, und andere, welche die kör-

---

setz sein soll. — Der zweite Einwand ist, dass Ich selbst als Denkender die Ursache meiner Vorstellung sein könne. Es ist dies der Gedanke, den Fichte aufgenommen hat. Diesen Einwand kann Desc. gar nicht widerlegen; er beschränkt sich darauf, ihm gegenüber einfach zu behaupten, dass die Ursache eine andere als das Ich sein müsse, und dass, wenn die Vorstellung mehr Realität enthalte, als in mir anzutreffen ist, diese Annahme unmöglich sei; im Uebrigen erkennt er diese Möglichkeit später selbst an.

Allein die ganze Annahme, dass die Vorstellung in mir eine äussere Ursache habe, ist willkürlich, sobald ich einmal dem Wahrnehmen nicht mehr vertraue, und so stellt sich denn auch dieser Beweis als mangelhaft dar und bestätigt von Neuem, dass in Bezug auf die letzten oder Fundamentalsätze, welche das Wissen mit dem Sein verknüpfen, alles Beweisen unmöglich ist, selbst wenn man sich auch nur auf den vagen Begriff der Realität beschränkt.

[24]) Mit diesem Satz wird der Beweis für das Dasein Gottes vorbereitet, welchen Desc. nach dem Vorgange von Anselm von Canterbury aus der blossen Vorstellung Gottes in der menschlichen Seele zu führen unternimmt.

perlichen und leblosen Dinge, noch andere, welche die Engel, andere, welche die Thiere, und endlich andere, welche die mir ähnlichen Menschen darstellen. Und in Betreff dieser Vorstellungen der anderen Menschen, der Thiere und Engel, sehe ich leicht ein, dass sie aus denen gebildet werden können, welche ich von mir selbst, von den körperlichen Dingen und von Gott habe, wenn auch keine Thiere, keine Engel und keine Menschen ausser mir in der Welt wären. Was aber die Vorstellungen der körperlichen Dinge anlangt, so zeigt sich in ihnen nichts, was so gross ist, dass es nicht von mir ausgegangen sein könnte. Denn wenn ich sie genauer untersuche und die Einzelnen ebenso prüfe, wie gestern die Vorstellung des Wachses, so bemerke ich, dass ich nur sehr Weniges darin klar und deutlich erkenne, nämlich die Grösse oder die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe; die Gestalt, die aus der Begrenzung jener Ausdehnung hervorgeht; die Lagen, welche verschiedene Gestalten zu einander haben, und die Bewegung oder Veränderung dieser Lage. Diesen kann man auch die Substanz, die Dauer und die Zahl hinzufügen; dagegen wird das Uebrige, wie das Licht, die Farben, die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke, die Wärme, die Kälte, sammt den anderen sichtbaren Eigenschaften, nur sehr verworren und dunkel von mir gedacht, so dass ich auch nicht weiss, ob es wahr oder falsch ist, d. h. ob die betreffenden Vorstellungen Vorstellungen von gewissen Dingen sind oder nicht. Denn wenn ich eben bemerkt habe, dass das eigentliche oder formale Falsche nur in Urtheilen angetroffen werden könne, so giebt es doch eine andere materiale Falschheit in den Vorstellungen, wenn sie ein nichtseiendes Ding wie ein seiendes darstellen. So sind z. B. die Vorstellungen der Wärme und Kälte so wenig klar und deutlich, dass ich von ihnen nicht abnehmen kann, ob die Kälte nur ein Mangel der Wärme oder die Wärme ein Mangel der Kälte ist, oder ob beide reale Eigenschaften sind oder beide nicht. Da nun jede Vorstellung nur Vorstellung von Gegenständen sein kann, so wird, wenn die Kälte wirklich nur ein Mangel der Wärme ist, die Vorstellung, welche mir die Kälte als ein Wirkliches und Bejahendes bietet, mit Recht falsch genannt, und dasselbe gilt für die Uebrigen.

Es ist daher nicht nöthig, dass ich für diese Vorstellungen einen von mir verschiedenen Urheber aufstelle; denn sind sie falsch, d. h. stellen sie keinen Gegenstand vor, so ist mir nach dem natürlichen Licht klar, dass sie aus Nichts entstehen, d. h. dass sie aus keiner anderen Ursache in mir sind, als weil meiner Natur etwas mangelt, und sie nicht ganz vollkommen ist. Sind sie aber wahr, so wüsste ich nicht, weshalb sie nicht von mir selbst herrühren könnten, da sie mir so wenig Realität darbieten, dass ich sie nicht einmal von dem Nichtseienden unterscheiden kann.[25])

Was aber das Klare und Deutliche in den Vorstellungen der körperlichen Dinge anlangt, so kann ich Einzelnes von der Vorstellung meiner selbst entlehnt haben, nämlich die Substanz, die Dauer und die Zahl, und was sonst etwa dem ähnlich ist. Denn wenn ich denke, dass der Stein eine Substanz ist oder ein Ding, was durch sich fähig ist, zu bestehen, und ebenso, dass ich eine Substanz bin, so stelle ich mich allerdings dabei als ein denkendes und nicht-ausgedehntes Wesen vor, den Stein aber als ein ausgedehntes und nicht-denkendes Ding, mithin ist zwischen beiden Vorstellungen eine grosse Verschiedenheit; allein in Bezug auf die Substanz stimmen beide doch überein. Ebenso wenn ich denke, dass ich

---

[25]) Auch hier zeigt sich, wie gefährlich es ist, den scholastischen Begriff der Realität auf die Gegenstände der Wahrnehmung anzuwenden. Diese Realität bezeichnet nur den Inhalt des Seienden überhaupt, ohne alle Besonderung dieses Inhaltes. In dem Wahrgenommenen ist nun dieser Inhalt besondert, d. h. nach seinen verschiedenen Arten, als Farbe, Ton, Schwere, Härte u. s. w. geboten. Diese Arten können als solche mit anderen nicht verglichen oder gemessen werden, und man kann deshalb durchaus nicht sagen, dass die eine mehr Realität enthalte als die andere. Ueberhaupt ist das Sein als solches oder die Realität immer ein und dasselbe; es ist keiner verschiedenen Qualität und Quantität fähig, vielmehr gehört diese Qualität und Quantität schon zu der Besonderung des Seins, und deshalb kann von einem Mehr oder Weniger des Seins an sich oder der Realität gar nicht gesprochen werden.

jetzt bin und mich entsinne, dass ich auch früher eine Zeit lang bestanden habe, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich bemerke, so gewinne ich die Vorstellungen der Dauer und der Zahl, die ich dann auf andere Gegenstände übertragen kann. Alles Uebrige aber, aus dem die Vorstellungen der körperlichen Dinge gebildet werden, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung, ist zwar in mir, der ich nur ein denkendes Etwas bin, formal nicht enthalten; allein da es nur gewisse Zustände der Substanz sind, ich selbst aber eine Substanz bin, so können sie im Uebermaass *(eminenter)* in mir enthalten sein.[26])

So bleibt nur die Vorstellung Gottes übrig, bei der es sich fragt, ob sie von mir selbst hat ausgehen können. Unter Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Daseiende, im Fall dies besteht, geschaffen ist. Je länger ich nun auf diese Bestimmungen Acht habe, desto weniger scheinen sie von mir allein haben ausgehen zu können. Deshalb ist nach dem Vor-

---

[26]) Diese Ausführung bildet wieder ein interessantes Beispiel scholastischer Begriffe und Beweise. Auch hier wird von der reichen Mannichfaltigkeit des Wahrgenommenen abstrahirt und sie nur unter der Beziehungsform des Modus oder der Accidenz im Verhältniss zur Substanz aufgefasst. Da nun die Substanz mehr Realität enthält wie das Accidenz, so kann, sagt Desc., das denkende Ich als Substanz sehr wohl die Ursache von jenem mannichfachen Inhalt sein, der als Eigenschaften der Dinge wahrgenommen wird. Man sieht, auch hier wird das Seiende in der blossen Beziehungsform der Substanz und der Accidenzen aufgefasst, und weil in dieser Beziehungsform die Substanz als das Höhere und Bedeutendere gegen die Accidenzen erscheint, wird nun dasselbe auch von den Eigenschaften des Seienden gegenüber dem denkenden Ich behauptet. So verwandelt die Scholastik erst das Seiende in leere Beziehungsformen, und dann wendet sie einen Satz, der blos von diesen Beziehungsformen gilt, auf das Seiende selbst an, obgleich gerade bei jener Umwandlung das entfernt worden ist, für das dann der Beweis aus der Beziehungsform gelten soll.

gehenden zu schliessen, dass Gott ist. Denn wenn auch die Vorstellung der Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin, so würde dies doch nicht die Vorstellung einer unendlichen Substanz sein, da ich endlich bin; sie muss deshalb von einer Substanz, die wahrhaft unendlich ist, kommen.[27] Auch darf ich nicht glauben,

---

[27] Dies ist der Kern des von Desc. gegebenen Beweises für das Dasein Gottes. Es ist indess nicht genau der ontologische Beweis des Anselm; diesen bringt Desc. erst später. Hier wird einfach aus dem Sein der Vorstellung des vollkommenen Wesens das wirkliche Sein desselben gefolgert, weil jene Vorstellung eine Ursache haben müsse, und nur das vollkommene Wesen selbst diese Ursache sein könne. — Vergleicht man hiermit Kant's Widerlegung des ontologischen Beweises (B. II. 416 und B. VI. 82), so findet man, dass die Widerlegung von Kant auf den hier von Desc. gegebenen Beweis nicht passt. Kant führt blos aus, dass aus dem vorgestellten Sein niemals das wirkliche Sein folge, weil hundert wirkliche Thaler nicht das Mindeste mehr enthalten als hundert mögliche. Kant betont, dass die Kluft zwischen Denken und Sein auf diese Weise von dem Denken nicht übersprungen werden könne. Allein hier behandelt Desc. die Vorstellung Gottes schon als ein Seiendes innerhalb der Seele; da nun jedes Seiende eine Ursache haben müsse, so zeigt Desc., dass die Ursache dieser Vorstellung nur Gott selbst sein könne, weil jede andere Ursache weniger Realität enthalte. Der Beweis des Desc. ruht also auf dem Kausalgesetz und auf der Annahme, dass die Vorstellung schon ein Seiendes ist. Desc. kennt gar keine solche Kluft zwischen Sein und Wissen, wie sie Kant annimmt; bei Desc. ist das Wissen selbst nur eine Art des Seins. Man sieht also, dass Kant's Widerlegung den Beweis des Desc. nicht trifft. Dieser kann nur dadurch widerlegt werden, dass man darlegt, wie die Vorstellung des Unendlichen und des Vollkommenen nur Beziehungsformen sind, welche nicht aus der Wahrnehmung herrühren, sondern innerhalb des Denkens allein gebildet sind und deshalb ohne Gewähr sind, dass etwas ihnen Entsprechendes auch wirklich existire. Das Unendliche ist nur die Verneinung der Grenze; das Vollkommene ist

dass ich das Unendliche nicht als wahre Vorstellung erfasse, und dass es blos die Verneinung des Endlichen sei, ähnlich wie ich die Ruhe und die Finsterniss durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts erfasse; vielmehr erkenne ich offenbar, dass in einer unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in einer endlichen, und dass also die Vorstellung des Unendlichen gewissermassen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der von mir selbst in mir vorhergeht. Denn wie wollte ich wissen, dass ich zweifelte, begehrte, d. h. dass mir etwas mangelt, und dass ich nicht ganz vollkommen bin, wenn keine Vorstellung eines vollkommenen Wesens in mir wäre, an dessen Vergleichung ich meine Mängel erkennte?

Auch kann man nicht sagen, dass diese Vorstellung Gottes vielleicht materiell falsch und deshalb aus Nichts sein könne, wie ich oben bei den Vorstellungen der Wärme, der Kälte und ähnlicher Bestimmungen gesagt habe. Denn sie ist im Gegentheil im höchsten Grade deutlich und klar, enthält mehr gegenständliche Realität als irgend eine andere, und ist daher mehr wahr als alle anderen und bei ihr am wenigsten ein Verdacht vorhanden, dass sie falsch sei.

---

nur das Mittel, welches seinen Zweck erfüllt. Dies sind Alles lauter Beziehungen, welche das verbindende Denken innerhalb der Seele aus den Elementen des Endlichen, des Nicht, der Ursache u. s. w. selbst zusammengesetzt hat, und für welche es deshalb gar keiner fremden Ursache zu ihrer Entstehung bedarf. Desc. berührt selbst diesen Punkt, und er kann sich dagegen nur mit der grösseren Realität Gottes helfen; allein dies ist keine Widerlegung; denn das Vergrössern ist offenbar ein Akt, der innerhalb des blossen Vorstellens geschehen kann und keiner fremden Ursache bedarf.

Ebenso matt ist der Grund, welchen Desc. aus der Klarheit der Gottesvorstellung hernimmt. Einmal ist diese Vorstellung durchaus nicht klar, und Desc. muss gleich darauf selbst anerkennen, dass Gott unbegreiflich ist; sodann ist aber dieser Grund überhaupt nicht beweisend und verlässt die eigentliche Demonstration, welche auf der Kausalität und der Realität beruht.

Ich sage, diese Vorstellung eines höchst vollkommenen und unendlichen Wesens ist im höchsten Maasse wahr, denn wenn ich mir einbilden könnte, dass ein solches Wesen nicht bestehe, so kann ich mir doch nicht einbilden, dass dessen Vorstellung mir nichts Reales biete, wie ich es eben von der Vorstellung der Kälte gesagt habe. Sie ist auch im höchsten Maasse klar und deutlich, und was ich klar und deutlich erfasse, ist wirklich und wahr, und was irgend eine Vollkommenheit enthält, ist ganz in ihr enthalten. Auch steht dem nicht entgegen, dass ich das Unendliche nicht begreife, und dass noch unzähliges Anderes in Gott ist, was ich nicht begreifen, ja vielleicht mit den Gedanken in keiner Weise erreichen kann; denn es gehört zur Natur des Unendlichen, dass es von mir, als Endlichem, nicht begriffen werden kann. Es genügt, dass ich dies einsehe und weiss, dass Alles, was ich klar erfasse und von dem ich weiss, dass es eine Vollkommenheit enthält, und vielleicht noch unzählig Vieles, was ich nicht kenne, entweder wirklich oder gegenständlich in Gott enthalten ist; so dass die Vorstellung, welche ich von ihm habe, von allen in mir befindlichen die wahrste, klarste und deutlichste ist.

Allein vielleicht bin ich etwas Grösseres, als ich denke, und vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott beilege, dem Vermögen nach in mir, wenn sie sich auch noch nicht äussern und in Thätigkeiten hervortreten. Denn ich bemerke schon, dass die Kenntniss meiner allmählich zunimmt, und ich wüsste nicht, weshalb sie nicht mehr und mehr ins Unendliche zunehmen könnte, und weshalb, wenn dieses geschähe, ich nicht mit deren Hülfe auch alle übrigen Vollkommenheiten Gottes erlangen könnte, und endlich, weshalb das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht zureichen sollte, um die Vorstellung derselben hervorzubringen.

Allein nichts von dem kann sein; denn gesetzt auch, dass mein Wissen allmählich zunimmt, und Vieles in mir dem Vermögen nach ist, was noch nicht in Thätigkeit übergegangen ist, so bezieht sich doch nichts davon auf die Vorstellung von Gott, in der überhaupt nichts blos als Vermögen ist; denn schon das allmähliche Zunehmen ist ein sicheres Zeichen der Unvollkommenheit. Wenn übrigens mein Wissen auch sich allmählich vermehrt, so

weiss ich doch, dass es deshalb niemals in Wirklichkeit unendlich werden wird, weil es nie dahin gelangen wird, dass es keiner weiteren Vermehrung fähig wäre. Von Gott nehme ich aber an, dass er so in Wirklichkeit unendlich ist, dass seine Vollkommenheit nicht vermehrt werden kann. Und endlich erkenne ich, dass das gegenständliche Sein der Vorstellung nicht blos von dem Vermögen zu Sein, was eigentlich nichts ist, sondern nur von dem wirklichen oder formalen Sein hervorgebracht werden kann. [28])

Alles hierbei ist für den Aufmerksamen schon nach dem natürlichen Licht offenbar; wenn ich indess weniger aufmerke, und die Bilder der sinnlichen Dinge den Blick meines Denkens verdunkeln, so fasse ich es nicht so leicht, weshalb die Vorstellung eines vollkommneren Wesens, als ich bin, nothwendig von einem Wesen ausgehen müsse, was wirklich vollkommner ist; deshalb scheint eine fernere Untersuchung nöthig, ob ich selbst mit einer solchen Vorstellung sein könnte, wenn kein solches Wesen bestände.

Woher wäre ich nämlich dann? Von mir selbst entweder, oder von den Eltern oder von etwas Anderem, welches unvollkommner als Gott wäre; denn etwas Vollkommneres oder nur gleich Vollkommnes als Gott kann

---

[28]) Hier kommt Desc. dem ihn treffenden Widerlegungsgrund ganz nahe. Das Unendliche ist in Wahrheit nichts Anderes, als die Verneinung der Begrenzung des Endlichen. Dazu ist keine Vermehrung ohne Ende nöthig; denn diese wäre nur erforderlich, wenn ich die bejahende Vorstellung dieses Unendlichen erlangen wollte; allein die blosse Verneinung der Grenze ist mit einem Male fertig; es ist aber nur eine Negation, eine blosse Beziehungsform, und nur ihre Verwechslung mit dem Unendlichen in bejahender Form konnte den Anstoss zu dem von Desc. versuchten Beweise geben. Auch dies zeigt, wie überaus wichtig für die Philosophie die genaue Erkenntniss der Natur der Beziehungsformen gegenüber den Begriffen des Seienden ist (B. I. 31), denn das Täuschende und Blendende in dem Beweise des Desc. liegt nur in der unbewussten Verwechslung der Beziehungsform mit einem Seinsbegriff.

weder gedacht noch vorgestellt werden. Wenn ich aber von mir selbst wäre, so würde ich nicht zweifeln, nicht begehren, und nichts überhaupt würde mir mangeln; denn ich würde mir alle Vollkommenheiten, deren Vorstellung in mir ist, gegeben haben, und so würde ich selbst Gott sein. Auch darf ich nicht meinen, dass das mir Fehlende vielleicht schwerer zu erlangen sei als das, was jetzt in mir ist; vielmehr würde es offenbar viel schwieriger gewesen sein, dass ich, also ein denkendes Ding oder Substanz, aus nichts entstände, als dass ich die Kenntniss vieler unbekannten Dinge erwürbe, die nur die Accidenzen dieser Substanz sind. Gewiss also würde ich, wenn ich dieses Grössere vor mir hätte, mir wenigstens nicht das verweigert haben, was leichter zu haben ist, und ebensowenig alles Andere, was ich als in der Vorstellung Gottes enthalten weiss, da es nicht schwerer herzustellen scheint. Wäre es aber schwerer herzustellen, so würde es gewiss mir auch schwerer erscheinen; sofern ich nämlich das Uebrige, was ich habe, wirklich von mir hätte, weil ich wahrnähme, dass meine Macht hier ein Ende hätte.[29])

Ich kann auch der Kraft dieser Gründe nicht damit entgehen, dass ich annehme, ich sei immer so wie gegenwärtig gewesen, mithin brauche kein Urheber meines Daseins aufgesucht zu werden. Denn die ganze Zeit meines Lebens kann in unzählige Theile getheilt werden, von denen keiner von dem anderen abhängt. Deshalb folgt daraus, dass ich kurz vorher gewesen bin, nicht, dass ich jetzt sein müsse, wenn nicht eine Ursache mich für diesen Zeitpunkt wieder erschafft, d. h. mich erhält. Denn wer auf die Natur der Zeit Acht hat, erkennt klar, dass es derselben Kraft und Thätigkeit bedarf, um eine Sache in den einzelnen Zeitpunkten ihrer Dauer zu erhalten, wie sie von Neuem zu erschaffen, wenn sie noch nicht bestände. Deshalb unterscheidet sich die Erhaltung von der Erschaffung blos im Denken, und dieser Satz ist einer

---

[29]) Auch dieser Beweis beruht auf der früher dargelegten Abstraktion, welche nur die Realität und die Substantilität in den Dingen übrig lässt und nun aus der Abhängigkeit dieser Beziehungsformen von einander im Denken auch ihre Abhängigkeit im Sein folgern zu können meint. (Man vergleiche Anmerk. 22.)

von denen, die durch das natürliche Licht offenbar sind. Ich muss mich deshalb selbst fragen, ob ich wohl eine Kraft habe, um zu bewirken, dass ich, der ich jetzt bin, auch bald nachher sein werde. Denn da ich nur ein denkendes Ding bin, oder ich wenigstens jetzt nur von dem Theil meiner handle, welcher das denkende Ding ist, so würde ich unzweifelhaft von einer solchen Kraft wissen, wenn sie in mir wäre.

Allein ich nehme keine solche wahr und erkenne daraus auf das überzeugendste, dass ich von einem von mir verschiedenen Wesen abhänge. [30])

Indess ist jenes Wesen vielleicht nicht Gott, und ich bin von meinen Eltern oder von einer anderen, weniger vollkommenen Ursache als Gott hervorgebracht. Nun ist aber nach dem Früheren klar, dass in der Ursache mindestens ebenso viel wie in der Wirkung sein müsse. Da ich nun ein denkendes Ding bin, was eine Vorstellung von Gott hat, so muss auch von meiner Ursache, welche sie auch sei, gelten, dass sie ein denkendes Ding ist, und dass sie eine Vorstellung von allen Vollkommenheiten hat, die ich Gott zutheile, und man kann von dieser Ursache wieder fragen, ob sie von sich oder einem Anderen herrührt. Ist das Erstere, so erhellt aus dem Obigen, dass sie Gott selbst ist; denn hat sie die Kraft, durch sich zu

---

[30]) Wenn Desc. hier es zu den selbstverständlichen Wahrheiten zählt, dass das Seiende nicht blos zu seiner Erschaffung, sondern auch zu seiner Fortdauer einer immer von Neuem zeugenden (erhaltenden) Kraft bedürfe, so ist dies ein merkwürdiges Beispiel, wie bedenklich es mit solchen angeblichen Selbstverständlichkeiten steht. Jetzt gilt bekanntlich in der Naturwissenschaft der entgegengesetzte Grundsatz; jeder Gegenstand gilt hier als unveränderlich fortbestehend, bis eine Ursache ihn verändert; jede Bewegung gilt als ohne Ende von selbst fortgehend, bis eine andere sie hemmt u. s. w. Die Ewigkeit des Stoffes und der Kraft, ihre Unvermehrbarkeit im Ganzen gilt als ein selbstverständliches Axiom. Dies zeigt, wie vorsichtig mit den letzten Grundsätzen verfahren werden muss. Offenbar sind beide Sätze nur Hypothesen, für die aus der Beobachtung nur durch Induktion aus vielen Fällen eine Wahrscheinlichkeit gewonnen werden kann.

sein, so hat sie unzweifelhaft auch die Kraft, in Wirklichkeit alle Vollkommenheiten zu besitzen, deren Vorstellung sie in sich hat, d. h. alle die, welche ich als in Gott enthalten vorstelle. Ist die Ursache aber von einem Andern, so erhebt sich abermals die Frage, ob dieser Andere von sich oder von einem Anderen ist, bis man endlich zu der letzten Ursache gelangt, die Gott sein wird. [31])

Denn es ist klar, dass hier ein Fortgang in das Unendliche nicht möglich ist, namentlich da es sich hier nicht blos um die Ursache handelt, die mich einst hervorgebracht hat, sondern vornehmlich auch um die, welche mich jetzt erhält.

Auch kann man nicht annehmen, dass vielleicht mehrere Theil-Ursachen zu meiner Hervorbringung zusammengewirkt haben, und dass ich von der einen die Vorstellung der einen Vollkommenheit Gottes empfangen habe, und von einer anderen die Vorstellung einer anderen, so dass alle jene Vollkommenheiten wohl in der Welt angetroffen würden, aber nicht in Einem verbunden, der Gott ist. Vielmehr ist die Einheit, Einfachheit und Untrennbarkeit alles in Gott Seienden eine von den vornehmsten Vollkommenheiten, welche ich in ihm kenne. Und sicherlich könnte die Vorstellung der Einheit aller jener Vollkommenheiten von keiner Ursache in mich gelegt werden, die mir nicht auch die Vorstellung der übrigen Vollkommenheiten gewährt hätte; denn sie hätte nicht bewirken können, dass ich sie alle als verbunden und untrennbar erkennte, wenn sie nicht zugleich bewirkt hätte, dass ich wüsste, welches die Einzelnen wären. [32])

---

[31]) Diese Argumentation ist nur eine Wiederholung des Hauptargumentes, wonach die Vorstellung Gottes nur den seienden Gott zur Ursache haben kann.

[32]) Hier tritt die Schwäche des von Desc. gegebenen Beweises in dem von ihm behandelten Einwand deutlich hervor; denn die Einheit oder Untrennbarkeit zeigen sich schon ohne tiefere Prüfung als Akte des eigenen Vorstellens. So wie ich in der Chimäre die Glieder verschiedener Thiere eine, so kann ich offenbar auch die verschiedenen Eigenschaften Gottes durch mein eigenes Denken einen. Der Akt der Einigung ist in beiden Fällen genau derselbe, und somit zeigt sich der Gottesbegriff als

Was endlich die Eltern anbetrifft, so mag Alles wahr sein, was ich zu irgend einer Zeit von ihnen geglaubt habe; aber dennoch erhalten mich dieselben nicht, noch haben sie auf irgend eine Weise mich, soweit ich denkend bin, hervorgebracht; sondern sie haben nur gewisse Anlagen in jenen Stoff gelegt, dem ich, d. h. meine Seele (welche allein ich jetzt für mein Ich nehme), innezuwohnen annehme. Deshalb kann hier über sie keine Schwierigkeit entstehen, sondern es folgt daraus allein, dass ich bin, und dass die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, d. h. Gottes, in mir ist, auf das offenbarste, dass Gott auch ist.

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf welche Weise diese Vorstellung mir von Gott gegeben worden ist. Denn aus den Sinnen habe ich sie nicht geschöpft, noch ist sie mir unversehens zugekommen, wie dies mit den Vorstellungen sämmtlicher Dinge zu geschehen pflegt, wenn sie den äusseren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen. Diese Vorstellung ist auch nicht von mir selbst gebildet; denn ich kann ihr offenbar nichts abnehmen und nichts hinzufügen; [33]) sie kann mir also nur angeboren sein, ebenso wie die Vorstellung meiner selbst. Es ist auch nicht zu verwundern, dass Gott, als er mich erschuf, seine Vorstellung mir mitgegeben hat, die seinem Werke wie das Zeichen des Künstlers eingeprägt sein sollte; auch ist nicht nöthig, dass dieses Zeichen eine von dem Werke selbst verschiedene Sache sei, vielmehr ist daraus allein, dass Gott mich erschaffen hat, sehr glaubhaft, dass ich gleichsam nach seinem Bilde und ihm ähnlich gemacht worden bin, und dass jene Aehnlichkeit, in welcher die Vorstellung Gottes enthalten ist, von mir durch dasselbe Vermögen erkannt wird, durch welches ich

---

ein Akt des verbindenden und beziehenden Denkens der menschlichen Seele, wozu der Stoff nur aus dem Endlichen und Wahrgenommenen benutzt und mit der Negation der Begrenzung verbunden worden ist. Damit fällt der ganze Beweis von Descartes.

[33]) Dieser Umstand ist vielmehr nur mein eigenes Werk, indem ich selbst die Eigenschaften in den Superlativ erhoben habe, dessen Natur, als Höchstes, keine Verminderung oder Vermehrung gestattet.

mich selbst erkenne; d. h. wenn ich den Blick der Seele auf mich selbst wende, erkenne ich nicht nur, dass ich ein unvollständiges und von Anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, was ohne Ende nach Grösserem und immer Grösserem oder Besserem strebt, sondern ich erkenne auch, dass der, von dem ich abhängig bin, alles dieses Grössere nicht unbestimmt und nur dem Vermögen nach, sondern wirklich unendlich in sich hat und so Gott ist. Die ganze Kraft des Beweises liegt darin, dass ich erkenne, es sei unmöglich, dass ich mit dieser Natur, wie ich sie habe, nämlich mit der Vorstellung Gottes in mir, sein könnte, wenn in Wahrheit nicht auch Gott wäre; der Gott nämlich, dessen Vorstellung in mir ist, d. h. der alle jene Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern mit den Gedanken gleichsam nur berühren kann, und der durchaus keinem Mangel unterliegt.

Daraus erhellt genügend, dass er nicht betrügerisch sein kann; denn es ist nach dem natürlichen Licht offenbar, dass aller Betrug und Täuschung von einem Mangel abhängig ist. Ehe ich indessen dies genauer untersuche und auf andere Wahrheiten, die daraus abgeleitet werden können, übergehe, will ich etwas in der Betrachtung Gottes selbst verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses ungeheuren Lichtes, soweit es der Blick meines trüben Geistes zu ertragen vermag, anschauen, bewundern und anbeten. Denn so wie wir glauben, dass in diesem alleinigen Anschauen der göttlichen Majestät die höchste Seligkeit des jenseitigen Lebens besteht, so fühlen wir, dass wir schon durch das gegenwärtige, wenn auch viel unvollkommnere Anschauen das höchste Glück geniessen können, dessen wir in diesem Leben fähig sind.[34])

---

34) Dieses Kapitel bildet mit dem zweiten den wichtigten Theil dieses Werkes, gegen den das Folgende sehr zurücktritt. Es sind deshalb diese zwei Kapitel mit aller Ausführlichkeit geprüft worden. Sie bieten ein vortreffliches Beispiel, um den Geist und die Methode der scholastischen Philosophie kennen zu lernen, und zwar von ihrer besten Seite, wie sie in einem Geiste wie Desc. sich gestalten musste. Indem selbst ein so grosser Mann mit allen Feinheiten dieser Philosophie nicht im Stande

Vierte Untersuchung.

Ueber das Wahre und Falsche.

Ich habe mich in diesen Tagen an die Abtrennung der Seele von den Sinnen so gewöhnt und habe so genau bemerkt, wie gering das von den körperlichen Dingen wahrhaft Erkannte ist, und wie ich weit mehr von der menschlichen Seele und noch viel mehr von Gott erkenne, dass es mir gar nicht mehr schwer fällt, meine Gedanken von den anschaulichen Dingen weg zu den begrifflichen und von allem Stoff gelösten zu wenden. Ich habe fürwahr eine viel deutlichere Vorstellung von der menschlichen Seele, soweit sie ein denkendes Wesen ist, was keine Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe und nichts sonst von einem Körper als nur die Vorstellung desselben überhaupt hat; und während ich bemerke, dass ich zweifle, also ein unvollständiges und abhängiges Wesen bin, tritt mir die klare und deutliche Vorstellung eines unabhängigen und vollständigen Wesens, d. h. Gottes, entgegen. Daraus allein, dass eine solche Vorstellung in mir ist, oder dass ich mit einer solchen Vorstellung bestehe, schliesse ich völlig sicher, dass auch Gott ist, und dass von ihm mein Dasein in den einzelnen Zeitpunkten abhängt; ich bin überzeugt, dass der menschliche Geist nichts sicherer und offenbarer erkennen kann.

So glaube ich schon einen Weg zu erblicken, auf dem ich von der Betrachtung des wahren Gottes, in dem nämlich alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Kenntniss der übrigen Dinge gelangen kann. Vor Allem erkenne ich die Unmöglichkeit, dass er mich täuschen sollte; denn in aller Täuschung und Betrug ist etwas von Unvollkommenheit enthalten, und wenngleich

---

ist, aus dem blossen Denken das Seiende abzuleiten oder das jenseit der Wahrnehmung Liegende zu erkennen, ist damit eine neue, wenn auch nur indirekte Bestätigung für den Fundamentalsatz des Realismus gewonnen, dass nur durch Wahrnehmung der Inhalt des Seienden dem Denken zugeführt werden kann (B. I. 68).

die Fähigkeit, zu täuschen, ein Beweis von Scharfsinn oder Kraft zu sein scheint, so beweist doch der Wille, zu täuschen, unzweifelhaft eine Bosheit oder Schwäche und gehört deshalb nicht zu Gott. [35]) Ferner bemerke ich, dass eine gewisse Urtheilskraft in mir ist, die ich, wie alles Andere in mir, gewiss von Gott erhalten habe, und da Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir gewiss nicht eine solche gegeben, bei deren rechtem Gebrauch ich irgend irren könnte. Auch könnte hierüber kein Zweifel bestehen, wenn nicht daraus scheinbar folgte, dass ich niemals irren könnte. Denn wenn ich Alles in mir von Gott habe, und er mir kein Vermögen, zu irren, gegeben hätte, so könnte

---

[35]) Auch dieser Ausspruch ist aus der Scholastik übernommen. Das Täuschen und Betrügen ist an sich und abgesehen von der sittlichen Beziehung ein Handeln wie jedes andere, was sich aus einem Denken und einem äusserlichen Vollführen zusammensetzt und mithin ebenso wirklich ist wie das sittliche Handeln. Die Unvollkommenheit oder Schwäche kann nur dadurch hineingebracht werden, dass man zuvor das Sittliche als ein Reales oder Positives nimmt; dann muss natürlich das Unsittliche ein Negatives, ein Mangel an Realität sein, wie denn schon Plato das Unsittliche als ein Nicht-Wissen behauptet hat, und Spinoza, der Schüler von Desc., dasselbe sagt. Allein wenn die Realität nur das Sein an sich bezeichnet, so ist es unzulässig, das Sittliche als ein Reales dem Unsittlichen entgegenzustellen, da letzteres auch ein Seiendes ist. Dieses Unsittliche kann vielleicht seine Ursache in einem Mangel des Wissens haben; allein deshalb ist es nicht selbst ein solcher blosser Mangel; vielmehr ist es ein durchaus Reales, nämlich das Handeln aus Lust, und der Mangel liegt auf der sittlichen Seite; die Achtung vor dem sittlichen Gebot ist zu schwach, um den Trieb nach jener Lust zu überwinden. Man sieht, der Streit läuft auch hier auf einen blossen Wortstreit hinaus; denn vermöge der inhaltlosen Natur der Beziehungen kann ich jedes Positive als die Negation eines Anderen auffassen. Es ist die bekannte Umwandlung des Seienden in Beziehungen, welche nur den irre leiten kann, der diese Natur der Beziehungen noch nicht erkannt hat (Phil. d. W. S. 278).

ich auch niemals irren. So lange ich daher an Gott denke und mich ganz mit ihm beschäftige, treffe ich keine Ursache des Irrthums oder der Unwahrheit an; wenn ich aber auf mich zurückkomme, sehe ich mich unzähligen Irrthümern ausgesetzt, und wenn ich nach deren Ursache forsche, bemerke ich, dass nicht blos die reale und positive Vorstellung Gottes oder eines vollkommensten Wesens, sondern auch eine gewisse verneinende Vorstellung des so zu sagen Nichts oder dessen, was von jeder Vollkommenheit am weitesten absteht, mir gegenübersteht, und dass ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem höchsten Sein und Nichtsein aufgestellt bin. Soweit ich nun von dem höchsten Wesen geschaffen bin, ist nichts in mir, was mich täuschte oder in Irrthum führte; aber soweit ich auch gewissermassen an dem Nichts oder an dem Nicht-Sein Theil habe, d. h. insoweit ich das höchste Wesen selbst nicht bin, fehlt mir sehr Vieles, und es ist deshalb nicht zu verwundern, dass ich mich irre. So sehe ich wenigstens ein, dass der Irrthum als solcher nichts Reales ist, was von Gott kommt, sondern nur ein Mangel. Ich bedarf deshalb zu dem Irrthum keines Vermögens, das mir Gott zu dem Ende gegeben hätte, sondern mein Irren kommt daher, dass das Vermögen, das Wahre einzusehen, welches ich von ihm habe, in mir nicht unendlich ist. 36)

---

36) Diese Auffassung des Irrthums als blossen Mangels kommt schon bei Plato vor und ist auch von Spinoza festgehalten. Es beruht indess diese Ansicht, wie erwähnt, nur auf einer Unkenntniss der Beziehungsformen, insbesondere der Natur des Nicht und des Verneinens. Ich kann jedes Ding zu einer Verneinung machen, wenn ich ein anderes hinzunehme und es als das „Nicht-Dies-Andere“ vorstelle. So ist das Roth ein Nicht-Blau; so der Mensch ein Nicht-Gott, so Gott ein Nicht-Endliches. Es ist die schon oft besprochene Natur dieser Beziehungen, zu denen auch das Nicht mit seinen Besonderungen gehört, dass sie keinen eigenen Inhalt haben und deshalb sich jedem Seienden als Beziehung überziehen lassen. Damit wird aber die seiende Natur eines solchen nicht geändert, auch nicht erkannt; sondern es wird dieses unbekannte X nur in Verhältniss oder Beziehung auf ein

Indess genügt dies noch nicht vollständig; denn der Irrthum ist keine reine Verneinung, sondern ein Mangel oder das Fehlen einer gewissen Kenntniss, die gewissermassen in mir sein sollte. Wenn ich nun auf die Natur Gottes Acht habe, scheint es mir unmöglich, dass er in mich ein in seiner Art nicht vollkommenes Vermögen oder ein Vermögen, was einer ihm zugehörigen Vollkommenheit entbehren, gelegt haben sollte. Denn je erfahrener ein Werkmeister ist, desto vollkommnere Werke gehen von ihm aus; wie könnte daher wohl von jenem höchsten Schöpfer aller Dinge etwas gemacht sein, was nicht in allen Richtungen vollkommen wäre? — Unzweifelhaft konnte Gott mich so erschaffen, dass ich nie-

---

Anderes vorgestellt. So kann man nun auch den Irrthum als eine Nicht-Wahrheit, d. h. als ein Negatives auffassen; aber man kann auch ebenso die Wahrheit zu einem Nicht-Irrthum, also zu einem Negativen machen. Man sieht, dass mit diesem blossen Beziehen über die Realität oder über den seienden Inhalt eines Dinges nicht entschieden werden kann. Vielmehr bietet dafür nur die Wahrnehmung den Halt. Das Wahrgenommene ist; nur in dem Wahrnehmen fliesst der Inhalt des Seienden in mein Wissen über, und ich habe mit ihm den Halt für die Realität desselben. Gehe ich nun mit diesem Kriterium an die hier aufgestellte Frage, so ist klar, dass der Irrthum ebenso ein wissender Zustand in mir ist wie die Wahrheit, und dass die Sinnestäuschungen, die falschen Verallgemeinerungen, die falschen Subsumtionen, welche den Irrthum ausmachen, ebenso ein thätiges Bewegen im Vorstellen, ein Anwenden der Kräfte der Seele sind, wie es bei den wahren Wahrnehmungen, Urtheilen u. s. w. Statt hat. Die Thätigkeit verliert ihre reale Natur nicht dadurch, dass sie in einer falschen Richtung sich bewegt; ich bleibe ein Gehender, wenn ich mich auch verirre. Mithin liegt der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum nicht in dem von Realität und Negation; beide sind vielmehr ein Reales, und beide können durch Anwendung von Beziehungsformen zu einer Negation gemacht werden. Vielmehr ist die Wahrheit nur eine besondere Art des Wissens; ihr Kriterium ist nicht die Realität, sondern dass ihr Wissen sich auf die nicht weiter zu rechtfertigenden Fundamentalsätze der Erkenntniss stützt.

mals irrte; auch will er unzweifelhaft immer das Beste; ist es nun besser, dass ich irre, als dass ich nicht irre? — Während ich dies genauer erwäge, fällt mir zunächst bei, dass ich mich nicht wundern darf, wenn von Gott etwas geschieht, dessen Grund ich nicht einsehe, und dass ich an seinem Dasein nicht deshalb zweifeln darf, weil ich zufällig Einiges bemerke, von dem ich nicht begreife, weshalb und wie es von ihm gemacht ist. Denn da ich weiss, dass meine Natur sehr schwach und beschränkt ist, Gottes Natur aber unermesslich, unbegreiflich, unendlich, so weiss ich hiervon auch, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen ich nicht kenne. Dieses allein hebt nach meiner Meinung den Gebrauch aller jener Gründe bei den physischen Dingen auf, welche von dem Zweck entlehnt werden; denn ich kann nicht ohne Verwegenheit meinen, die Zwecke Gottes auszufinden.[37]

Ich bemerke ferner, dass nicht ein Geschöpf für sich, sondern das Ganze aller Dinge berücksichtigt werden muss, wenn man untersucht, ob die Werke Gottes vollkommen sind. Denn das, was vielleicht nicht mit Unrecht sehr unvollkommen erscheint, wenn es für sich betrachtet wird, ist in der Auffassung als Theil der Welt durchaus vollkommen, und obgleich ich an Allem habe zweifeln wollen und von nichts als von mir und Gott sicher das Dasein erkannt habe, so kann ich doch, nachdem ich die Allmacht Gottes erkannt habe, nicht leugnen, dass vieles Andere von ihm gemacht ist oder wenigstens gemacht werden konnte, mithin ich nur in dem Verhältniss eines Theiles zur Gesammtheit der Dinge stehe.[38]

---

[37]) Diese Wendung gehört in die Theologie, nicht in die Philosophie; denn will man sie da zulassen, so hebt diese Unbegreiflichkeit Gottes alle Kriterien der Wahrheit und alle Fundamente des Wissens auf. Auch das Verkehrteste und Widersprechendste muss dann zugelassen werden, da Gott die Ursache von Allem ist, und seine Werke wegen seiner Unergründlichkeit von dem Menschen nicht mit seinem schwachen Wissen geprüft werden können. Es ist dies wieder jener schon Anm. 7 u. 14 erwähnte Begriff der schrankenlosen Möglichkeit, eingekleidet in die religiöse Vorstellung Gottes.

[38]) Diese sehr richtige Erwägung folgt eben daraus,

Wenn ich dann näher an mich herantrete und erforsche, welcher Art die Irrthümer seien (die allein eine Unvollkommenheit in mir beweisen), so bemerke ich, dass sie von zwei Umständen, die zugleich zusammentreffen, bedingt sind; nämlich von den in mir befindlichen Vermögen, zu erkennen, und von dem Vermögen, zu wählen, oder der Wahlfreiheit; also von dem Verstande und zugleich von dem Willen. Denn durch den Verstand allein erfasse ich nur Vorstellungen, von denen ich urtheilen kann, dass kein eigentlicher Irrthum im genauen Sinne in ihnen angetroffen wird. Denn wenn es vielleicht auch unzählige Dinge giebt, von denen ich keine Vorstellungen in mir habe, so kann man doch nicht sagen, dass ich deren beraubt bin, sondern dass ich nur negativ ihrer ermangele.[39]) Ich kann nämlich keinen Grund beibringen, welcher bewiese, dass Gott mir ein grösseres Vermögen, zu erkennen, als geschehen, hätte zutheilen müssen. So sehr ich ihn also als einen erfahrenen Werkmeister anerkenne, so nehme ich doch nicht an, dass er in die einzelnen seiner Werke alle Vollkommenheiten hätte legen müssen, welche er in einige legen kann. Auch kann ich mich nicht beklagen, dass ich keinen umfassenden und vollkommenen Willen oder Wahlfreiheit von Gott empfangen habe, denn ich bemerke, dass sie durch keine Schranken beengt ist. Und es ist auch, was mir sehr bemerkenswerth scheint, nichts Anderes in mir so vollkommen und so gross, dass ich nicht einsehe, es könnte vollkommener und grösser sein. Denn wenn ich z. B. mein Vermögen, zu erkennen, betrachte, so sehe ich sogleich, dass es sehr gering und sehr beschränkt in mir ist, und bilde mir gleichzeitig die Vorstellung eines andern grösseren, ja eines grössten und unendlichen solchen Vermögens und weiss, dass es blos

---

dass die Vollkommenheit keine seiende Bestimmung der Dinge ist, sondern nur eine Beziehungsform, welche mithin sich immer ändert, je nach dem Mehr oder Weniger der Dinge, die unter sie bezogen werden.

39) Auch diese Wendung zeigt, wie man Alles nach Belieben zu einer Negation machen kann, wenn ich es nur als das Nicht eines Anderen nehme. Desc. hilft sich hier selbst mit dieser Wendung aus dem gestellten Dilemma.

deshalb, weil ich dessen Vorstellung bilden kann, zu Gottes Natur gehört.[40]) Wenn ich in derselben Weise das Vermögen der Erinnerung oder Einbildung oder sonst ein anderes untersuchte, so finde ich sie alle schwach und beschränkt in mir und unermesslich in Gott. Nur den Willen oder die Wahlfreiheit nehme ich so gross in mir wahr, dass ich die Vorstellung einer grösseren nicht fassen kann. Deshalb ist dieser Wille es vorzüglich, auf dessen Grund ich annehme, dass ich ein Bild von Gott bin und eine Aehnlichkeit mit ihm in mir habe. Denn der Wille ist allerdings in Gott unvergleichlich grösser als in mir, sowohl in Beziehung auf die mit ihm verbundene Erkenntniss und Macht, die ihn fester und wirksamer machen, als auch in Beziehung auf den Gegenstand, weil er auf Mehreres sich erstreckt; allein in sich, in Wirklichkeit und genau betrachtet, erscheint er bei Gott nicht grösser, weil er nur darin besteht, dass wir etwas thun oder nicht thun können (d. h. bejahen oder verneinen, begehren oder verabscheuen), oder vielmehr darin, dass wir das, was der Verstand uns vorlegt, zu bejahen oder zu verneinen, zu begehren oder zu verabscheuen, so bestimmt werden, dass wir fühlen, keine äussere Kraft nöthige uns dazu.[41]) Denn

---

[40]) Indem hier Desc. selbst den Ursprung der Steigerung des Endlichen zu einem Vollkommnen und Unendlichen aus dem eignen beziehenden Denken der Seele ableitet, hätte er bemerken können, dass dieser Begriff des Vollkommnen und Unendlichen nur eine von den Menschen selbst gemachte Vorstellung ist, die mithin keiner äusseren Ursache zu ihrer Entstehung bedarf und mithin auch nicht zu dem Beweis dieser Ursache oder Gottes dienen kann.

[41]) Diese Auffassung des Willens, als eines elementaren, keiner Vermehrung fähigen Zustandes des Denkens, ist interessant. Allerdings besondert sich das eigentliche Wollen oder Begehren zu keinen verschiedenen Unterarten, wie das z. B. bei den Gefühlen der Fall ist (B. XI. 6); aber hier nimmt Desc. den Willen nur als Bejahung und Verneinung eines Wissens, und in dieser Einfachheit als Ja oder Nein kann natürlich von einem Mehr- oder Weniger-Ja oder -Nein nicht die Rede sein. Dass Desc. dieses Zustimmen zu einem Wissen oder das Fürwahrhalten irrig als ein Wollen behandelt, was von dem Be-

es ist nicht erforderlich, dass ich mich zu beiden Seiten wenden könne, um frei zu sein; vielmehr erwähle ich die eine um so freier, je mehr ich zu dieser mich neige, sei es, weil ich den Grund des Wahren und Guten in ihr klar erkenne, oder weil Gott meine innersten Gedanken so bestimmt. Auch vermindert weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntniss irgendwie die Freiheit; vielmehr vermehren und stärken sie dieselbe. Jene Gleichgültigkeit aber, die ich empfinde, wenn kein Grund mich mehr auf die eine als auf die andere Seite treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit und keine Vollkommenheit derselben; vielmehr zeugt sie nur von einem Mangel in der Erkenntniss oder von einer Verneinung. Denn wenn ich immer deutlich das Wahre und Gute schaute, so würde ich niemals über mein Urtheil und meine Wahl schwanken und so, obgleich vollkommen frei, doch niemals gleichgültig sein. 42)

Hieraus entnehme ich, dass auch das Vermögen, zu wollen, was ich von Gott habe, an sich betrachtet, nicht die Ursache meiner Irrthümer sein kann; denn es ist das Umfassendste und in seiner Art vollkommen. Ebensowenig kann das Vermögen, zu erkennen, der Grund sein; denn was ich erkenne, erkenne ich unzweifelhaft richtig, da ich das Erkennen von Gott habe, und ich kann mich darin nicht täuschen. Woher kommen also meine Irrthümer? — Offenbar aus dem Einen, dass mein Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und ich jenen nicht in denselben Schranken halte, sondern auch auf das, was ich nicht einsehe, ausdehne. Da der Wille hier durch nichts bestimmt wird, so weicht er leicht von dem Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich. 43)

---

lieben der Seele abhängt, ist ein Fehler, der schon oben in Erl. 18 dargelegt worden ist.

42) Die nähere Prüfung dieser Abschweifung in die Willensfreiheit würde hier zu weit führen, und wird in dieser Beziehung auf B. XI. 81 verwiesen. Desc. gehört zu den Philosophen, welche die Freiheit des Willens als Wahlfreiheit behaupten; es ist einer von den Punkten, wo sein Schüler Spinoza ihn verliess, der nur die Nothwendigkeit in dem Wollen anerkannte.

43) Die Frage, wie der Irrthum in das Wissen der

Als ich z. B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt bestände, und ich aus diesem blossen Untersuchen die deutliche Folge entnahm, dass ich selbst bestände, so konnte ich nicht leugnen, dass das, was ich so klar und deutlich einsah, wahr sei. Ich wurde dabei durch keine äussere Gewalt genöthigt; sondern aus dem grossen Lichte im Verstande ist eine grosse Neigung in dem Willen gefolgt, und so habe ich um so mehr von selbst und freiwillig das geglaubt, je weniger ich mich dazu gleichgültig verhielt. [44]) Jetzt aber weiss ich nicht

---

Seele eintreten könne, hat die Philosophie schon in alten Zeiten beschäftigt. Plato behandelt diese Frage in seinem Dialog Theätet. Er sucht den Grund in dem Wahrnehmen, während das Denken nicht irre. Desc. nimmt eine andere Wendung. Er spaltet den Irrthum in zwei Theile, das Wissen an sich und das Fürwahrhalten dieses Wissens. Beides sei an sich fehlerfrei; der Irrthum komme nur davon, dass der Wille oder das Fürwahrhalten sich weiter erstrecke als das Einsehen. — Der Fehler dieser Auffassung von Desc. liegt darin, dass er das Fürwahrhalten als etwas Willkürliches behandelt, was von dem Belieben abhängt, während dasselbe oder die Gewissheit doch an bestimmte Ursachen nach festen Gesetzen ebenso untrennbar geknüpft ist wie jeder andere Vorgang in der Natur (B. I. 60). Deshalb muss ich fürwahrhalten (glauben), wenn diese Bedingungen vorhanden sind (z. B. wenn ich etwas wahrnehme), und ich kann nicht fürwahrhalten, wenn die Bedingungen dazu fehlen (z. B. wenn etwas sich widerspricht). Indem somit der Irrthum aus dem Gebiet des freien Willens ausscheidet, fällt von selbst die ganze künstliche Deduktion, welche hier Desc. darauf baut. — Für den Realismus ist die Erklärung des Irrthums leicht, weil die Wahrheit nur aus der Verbindung zweier Quellen (Wahrnehmung, Freiheit von Widerspruch) hervor, aber jede einzelne schon das Fürwahrhalten erweckt (B. I. 68).

[44]) Hier erkennt Desc. selbst an, dass der Mensch sich der Gewalt der das Fürwahrhalten bedingenden Umstände nicht entziehen kann; allein er verhüllt sonderbarer Weise seiner Theorie zu Liebe diese Nothwendigkeit in „eine grosse Neigung, wo der Mensch um so freiwilliger

allein, dass ich, insoweit ich ein denkendes Wesen bin, bestehe, sondern es tritt mir auch die Vorstellung einer körperlichen Natur entgegen, und es trifft sich, dass ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist, oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide dasselbe sind. Ich nehme an, dass meinem Verstande sich noch kein Grund zeigt, der mich mehr für das Eine als für das Andere bestimmte; ich bin deshalb wenigstens unentschieden, ob ich eines von beiden bejahen oder verneinen oder nichts darüber aussagen soll. Diese Gleichgültigkeit erstreckt sich nicht blos auf das, wovon der Verstand gar nichts erkennt, sondern allgemein auf Alles, was von ihm nicht hinreichend zu der Zeit erkannt wird, wo der Wille in Betreff desselben schwankt. Denn wenn auch noch so viel wahrscheinliche Annahmen mich auf die eine Seite ziehen, so genügt doch das blosse Wissen, dass dies nur Vermuthungen, aber keine zuverlässigen und unzweifelhaften Gründe sind, um meine Zustimmung dem Gegentheil zuzuwenden. Ich habe dies sattsam in diesen Tagen erfahren, wo ich Alles, was ich früher für ganz zuverlässig hielt, deshalb allein, weil ich bemerkte, man könne dasselbe in einer Art bezweifeln, für durchaus falsch annahm. Wenn ich nun, so lange als ich das Wahre nicht klar und deutlich erkenne, mich des Urtheils enthalte, so ist klar, dass ich richtig handle und mich nicht irre. Vielmehr gebrauche ich, wenn ich in solchem Falle behaupte oder leugne, mein Urtheil nicht richtig, und ich werde ganz getäuscht, wenn ich auf die falsche Seite mich wende; erfasse ich aber die andere, so treffe ich zwar durch Zufall die Wahrheit, aber ich bin deshalb doch nicht ohne Schuld, weil es nach dem natürlichen Licht offenbar ist, dass die Erkenntniss des Verstandes immer den Entschluss des Willens vorausgehen muss. In diesem unrichtigen Gebrauch der Wahlfreiheit ist jener Mangel enthalten, welche das Wesen des Irrthums ausmacht. Ich sage, der Mangel liegt in dem Handeln selbst, soweit es von mir ausgeht,

---

gehandelt, je weniger gleichgültig er gewesen"; d. h. in eine Freiheit, die um so grösser gewesen, je geringer sie gewesen. — Man sieht, wie tief Desc. noch in der Scholastik steckt.

und nicht in dem Vermögen, was ich von Gott empfangen habe; auch nicht in dem Handeln, soweit es von diesem abhängt. Denn ich habe keine Ursache, mich zu beklagen, dass Gott mir keine grössere Kraft des Verstandes oder kein grösseres natürliches Licht, als geschehen, gegeben hat, weil es dem endlichen Verstande eigen ist, dass er Vieles nicht einsieht, und dem erschaffenen Verstande, dass er endlich ist. Ich habe vielmehr dem, der mir niemals etwas schuldete, Dank für das von ihm Empfangene zu sagen und nicht zu meinen, dass ich von ihm beraubt worden, oder dass er das, was er mir nur nicht gegeben, mir genommen habe. Ich kann mich auch nicht beklagen, dass er mir einen Willen gegeben hat, der sich weiter als die Einsicht erstreckt; denn da der Wille nur in dem Einen, gleichsam Untheilbaren besteht, so gestattet es seine Natur nicht, ihm etwas abzunehmen, vielmehr schulde ich dem Geber um so mehr Dank, je umfassender der Wille ist. Endlich kann ich mich auch nicht darüber beklagen, dass Gott gemeinsam mit mir jene einzelnen Akte des Willens oder jene Urtheile hervorlockt, in denen ich irre; denn jene Akte sind durchaus gut und wahr, soweit sie von Gott abhängen, und meine Vollkommenheit ist dadurch grösser, dass ich sie hervorlocken kann, als wenn ich dies nicht könnte; der Mangel aber, in dem allein das wirkliche Wesen des Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Beihülfe Gottes, weil er nichts ist, und auf Gott als Ursache bezogen, nicht eine Beraubung, sondern nur eine Verneinung genannt werden muss. Denn es ist durchaus keine Unvollkommenheit in Gott, die mir die Freiheit gewährt, demjenigen beizustimmen oder nicht, dessen klare und deutliche Einsicht er nicht in meinen Verstand gelegt hat; vielmehr ist offenbar die Unvollkommenheit in mir, indem ich jene Freiheit nicht gut gebrauche und über Dinge urtheile, die ich nicht richtig einsehe. [45])

---

[45]) Die Schwäche dieser Ausführung, wo Desc. bald moralische Gründe herbeiholt, bald mit den zu Allem benutzbaren Beziehungsformen sich hilft, wird jeder Leser von selbst bemerken. Es ist richtig, dass, wenn Gott dem Menschen den freien Willen gegeben hat, Gott dann nicht als die Ursache der einzelnen Handlungen des Menschen

Ich sehe indess, dass Gott es leicht möglich gewesen wäre, mich trotz meiner Freiheit und beschränkten Erkenntniss vor Irrthum zu schützen. Er brauchte nur meinem Verstande eine klare und deutliche Erkenntniss von Allem einzuflössen, was ich je überlegen würde; oder er brauchte es mir nur fest in das Gedächtniss einzuprägen, nie über einen nicht klar und deutlich eingesehenen Gegenstand zu urtheilen, so dass ich dies niemals vergessen konnte; auch sehe ich leicht ein, dass, wenn ich mich nur als Einzelnen beachte, ich dann vollkommener gewesen sein würde, wenn Gott mich so geschaffen hätte, als wie ich es jetzt bin. Aber ich kann nicht bestreiten, dass in der ganzen Gesammtheit der Dinge gewissermassen eine grössere Vollkommenheit ist, wenn einzelne Theile von Irrthum frei sind und andere nicht, als wenn alle sich einander gleich wären; und ich kann mich nicht beklagen, dass Gott gewollt hat, ich solle eine solche Person in der Welt vorstellen, welche nicht die vorzüglichste von allen und durchaus vollkommen ist. [46])

---

angesehen werden kann; denn die Reihe der Ursachen ist eben hier durch die Gewährung eines freien Willens abgebrochen. Allein wenn der freie Wille dann als die Ursache des Bösen und Unwahren gilt, Gott aber den freien Willen geschaffen hat, so trifft ihn zuletzt immer die Schuld; durch die Erschaffung des Menschen wird hier die Kette der Ursachen, welche man mittelst des freien Willens abgerissen hatte, wieder hergestellt, und so bleibt das bekannte Dilemma ungelöst.

[46]) Mit dieser Wendung nimmt Desc. seine früheren Argumente gewissermassen zurück; es hätte dieser Wendung nicht bedurft, wenn jene zugereicht hätten, und sie passen um so weniger zusammen, als die Berufung auf das Recht und die Pflicht Gottes die Frage in das Gebiet der Ethik zieht, die selbst erst der philosophischen Begründung bedarf und nicht so aus dem gewöhnlichen Vorstellen der Menge erledigt werden kann. — Lässt man das Ethische bei Seite, so kehrt hier nur der Begriff der Vollkommenheit in der früher schon benutzten Wendung wieder, wonach die Unvollkommenheit des Einzelnen oder Theiles durch die Vollkommenheit des Ganzen ausgeglichen wird. Man erkennt leicht, dass mit dieser Wendung jede Un-

Dazu kommt, dass, wenn ich auch nicht auf die erste Art mich aller Irrthümer enthalten kann, welche von der klaren Einsicht Alles dessen, worüber ich mich zu entschliessen habe, bedingt ist, ich es doch auf die andere Art vermag, welche nur davon bedingt ist, dass ich mich jedes Urtheils zu enthalten habe, wo die Wahrheit der Sache nicht klar ist. Denn wenngleich ich die Schwäche in mir bemerke, dass ich nicht immer an einem und demselben Gedanken festhalten kann, so kann ich doch durch häufige wiederholte Erwägung es erreichen, dass ich mich dessen, wo es nöthig, erinnere und so eine gewisse Gewohnheit, nicht zu irren, erlange.

Da hierin die grösste und vorzüglichste Vollkommenheit des Menschen besteht, so werde ich durch die heutige Untersuchung der Ursachen des Irrthums und der Unwahrheit nicht wenig gewonnen haben. Fürwahr kann es keine solche Ursachen ausser den dargelegten geben. Denn so oft ich den Willen bei dem Urtheilen so anhalte, dass er sich nur auf das erstreckt, was ihm deutlich und klar von dem Verstande geboten wird, so kann ich durchaus nicht irren. Denn jede klare und deutliche Vorstellung ist offenbar Etwas und kann deshalb nicht von Nichts kommen, sondern muss nothwendig Gott zum Urheber haben; ich sage, jenen höchst vollkommenen Gott, der nicht trügerisch sein kann; deshalb ist solche Vorstellung unzweifelhaft wahr.

Und so habe ich heute nicht blos gelernt, wovor ich mich zu hüten habe, um nicht zu irren, sondern auch, was ich zu thun habe, um die Wahrheit zu erlangen. Denn ich werde sie sicherlich erlangen, wenn ich nur auf das, was ich vollkommen einsehe, Acht habe, und dies von dem Uebrigen, was ich verworren und dunkel auffasse, trenne. Ich werde mich dessen in Zukunft befleissigen.

---

vollkommenheit beseitigt werden kann; reicht unser Sonnensystem noch nicht dazu hin, so nimmt man die Fixsterne und immer weitere Möglichkeiten hinzu. Dies zeigt, wie man sich auch hier nur in leeren Beziehungen bewegt.

Fünfte Untersuchung.

Ueber das Wesen der körperlichen Dinge und nochmals über Gott, dass er besteht.

Noch bleibt mir Vieles über die Eigenschaften Gottes und Vieles über meine oder meiner Seele Natur zu erforschen; doch werde ich dies vielleicht an einem anderen Orte vornehmen, denn jetzt scheint nichts dringlicher (nachdem ich erkannt, was ich thun und wofür ich mich hüten muss, um die Wahrheit zu erlangen), als dass ich von den Zweifeln, in welche ich die vorgehenden Tage gerathen bin, mich befreie, und dass ich sehe, ob etwas Gewisses über die körperlichen Dinge erreicht werden kann. Ehe ich indess untersuche, ob dergleichen Dinge ausser mir bestehen, muss ich ihre Vorstellungen, so wie sie in meinem Denken sind, betrachten und sehen, was darin deutlich und was verworren ist. Bestimmt stelle ich mir nämlich die Grösse vor, welche die Philosophen gewöhnlich die stetige nennen, oder die Ausdehnung dieser Grösse oder vielmehr der grossen Gegenstände nach Länge, Breite und Tiefe; ich zähle darin verschiedene Theile, und ich schreibe diesen Theilen Grössen, Gestalten, Längen und örtliche Bewegungen und diesen Bewegungen eine gewisse Zeitdauer zu. Indess sind mir nicht blos diese so allgemein betrachteten Bestimmungen völlig bekannt und klar, sondern ich erfasse auch, wenn ich aufmerke, unzählig vieles Besondere über Gestalten, Zahlen, Bewegung und Aehnliches, dessen Wahrheit so offenbar und meiner Natur entsprechend ist, dass ich bei ihrer ersten Aufdeckung scheinbar nichts Neues erfahre, sondern nur eines früher Gewussten mich entsinne oder nur auf das erst aufmerksam werde, was schon längst in mir war, wenn ich auch früher den Blick der Seele nicht darauf gerichtet hatte. [47]) Und was das

---

[47]) Desc. geht hier auf die bereits früher gemachte Unterscheidung dieser formalen Bestimmungen gegenüber den materialen der Farbe, des Tones, des Geschmacks u. s. w. zurück. Er rechnet letztere zu den verworrenen Vorstellungen und nur jene zu den klaren. Locke machte

Bemerkenswertheste ist, ich finde unzählige Vorstellungen von Dingen in mir, die, wenn sie vielleicht nirgends ausser mir bestehen, doch kein Nichts genannt werden können, und obgleich ich gleichsam nach Belieben an sie denke, so sind sie doch nicht rein von mir erdacht, sondern haben ihre wahre und unveränderliche Natur. Wenn ich z. B. ein Dreieck mir vorstelle, so ist, wenn auch vielleicht eine solche Figur nirgends ausser meinen Gedanken besteht oder je bestanden hat, doch dessen Natur durchaus bestimmt, in seinem Wesen und seiner Gestalt unveränderlich und ewig und nicht von mir gemacht, noch von meiner Seele abhängig. Dies erhellt daraus, dass von diesem Dreieck verschiedene Eigenthümlichkeiten bewiesen werden können, wie, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, dass seinem grössten Winkel die grösste Seite gegenübersteht, und Aehnliches. Ich mag wollen oder nicht, so muss ich dies anerkennen, auch wenn ich früher bei der Vorstellung eines Dreiecks nicht daran gedacht habe, und es mithin von mir nicht erdacht sein kann. Denn es gehört nicht hierher, wenn ich sage, dass mir vielleicht von den äusseren Dingen durch die Sinneswerkzeuge diese Vorstellung des Dreiecks zugeführt worden sei, weil ich nämlich Gegenstände von solcher dreieckigen Gestalt bisweilen gesehen habe. Ich kann nämlich unzählige andere Figuren erdenken, die mir unzweifelhaft niemals durch die Sinne zugeführt worden sind, und ich kann doch von ihnen, wie von dem Dreieck, verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da ich sie klar erkenne, und die deshalb Etwas und kein reines Nichts sind. [48]) Denn es

---

daraus später den Unterschied der ersten *(primary)* und zweiten Eigenschaften *(secondary qualities)* und folgte dem Desc. darin, dass er nur jene für real anerkannte.

[48]) Hier zeigt sich bei Desc. die Ansicht, welche auch Kant festgehalten hat, dass die Lehrsätze der Geometrie nicht aus der Erfahrung geschöpft seien. Beide stützen dies darauf, dass man in seiner Phantasie Gestalten erdenken könne, die man nie wahrgenommen habe, und dass man an diesen die Wahrheit der geometrischen Lehrsätze erkennen könne. Dies beweise, dass diese Erkenntniss nicht aus der Erfahrung stamme. Diese Ansicht ist bereits in den Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Ver-

ist offenbar alles Wahre ein Etwas, und ich habe bereits ausführlich gezeigt, dass alles von mir klar Erkannte wahr ist; ja, selbst wenn ich es nicht dargelegt hätte, ist doch die Natur meiner Seele gewiss derart, dass ich dann doch beistimmen müsste, wenigstens so lange ich es klar einsehe; und ich entsinne mich, dass ich auch früher, wo ich mich auf die Gegenstände der Sinne vorzüglich verliess, solche Wahrheiten, die ich von den Figuren oder Zahlen oder anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und nicht angewandten Mathematik Gehörenden klar einsah, immer für die sichersten von allen gehalten habe. 49)

Wenn nun daraus allein, dass ich die Vorstellung eines Dinges aus meinem Denken entnehmen kann, folgt, dass Alles, was ich als diesen Dingen zugehörend klar und

---

nunft (B. III. 8 u. 91) ausführlich wiederlegt worden. Indem eine solche erdachte Gestalt nur die Verbindung von Elementen ist, welche aus der Erfahrung entnommen sind, und indem die innerliche Konstruktion der äussern Konstruktion auf der Tafel ganz gleich steht, gehört eine solche erdachte Gestalt (Dreieck) ebenso zu den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, wie die gesehenen Farben und gehörten Töne, mit denen der Maler und der Musiker innerhalb seiner Phantasie auch solche Kombinationen vornimmt, ohne dass die daraus abgeleiteten Gesetze deshalb die Natur von aus der Erfahrung abgeleiteten Gesetzen verlieren. Die Phantasie oder das verbindende Denken muss sich bei solchen Operationen von selbst den Bedingungen des aus der Erfahrung aufgenommenen Raumbegriffs unterwerfen, und das Produkt gehört deshalb zu den Erfahrungsgegenständen.

49) Die wahre Natur der mathematischen Gewissheit ist in der zu 48. erwähnten Stelle B. III. 91 u. f. ausführlich dargelegt und gezeigt worden, dass sie nur auf der Gewissheit der sinnlichen Anschauung und auf der Möglichkeit beruht, die Wahrheit eines mathematischen Lehrsatzes auch in seiner vollen Allgemeinheit durch Anschauung oder Wahrnehmung zu erkennen, so dass die mathematische Gewissheit nichts Besonderes neben der Gewissheit in anderen Gebieten ist. Es kann hier nur auf die erwähnte Stelle verwiesen werden.

deutlich erkenne, auch wirklich ihnen zugehört, kann da hieraus nicht auch ein Beweis für das Dasein Gottes entnommen werden? Gewiss finde ich seine Vorstellung, nämlich die eines höchst vollkommenen Wesens ebenso in mir, wie die Vorstellung irgend einer Figur oder Zahl, und ich erkenne ebenso klar und deutlich, dass das Immer-Sein zu ihrer Natur gehört, wie dass das, was ich über eine Figur oder Gestalt beweise, zur Natur dieser Figur oder Gestalt gehört. Wenn deshalb auch nicht Alles, was ich in den vorigen Tagen ermittelt habe, wahr wäre, so müsste doch das Dasein Gottes für mich wenigstens denselben Grad von Gewissheit haben, den bisher die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Allerdings ist dies auf den ersten Blick nicht so klar, sondern scheint etwas sophistisch. Ich bin nämlich gewohnt, in allen anderen Dingen die Wesenheit von dem Dasein zu unterscheiden, und überrede mich deshalb leicht, dass letzteres auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne, so dass Gott auch als nicht-seiend vorgestellt werden könne. Gebe ich jedoch genauer Acht, so erhellt, dass das Dasein Gottes ebenso wenig von seiner Wesenheit getrennt werden kann, als es bei dem Dreieck möglich ist, von dessen Vorstellung die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten abzutrennen oder von der Vorstellung des Berges die des Thales zu trennen. Es ist also ebenso widersprechend, Gott (d. h. ein höchst vollkommenes Wesen), dem das Dasein fehlt (d. h. dem eine Vollkommenheit fehlt), zu denken, als einen Berg zu denken, dem das Thal fehlt.

Indess, wenn ich auch Gott ebenso nur als daseiend wie den Berg nur mit dem Thal denken kann, so folgt doch, wie aus der Vorstellung eines Berges mit einem Thale noch nicht folgt, dass ein Berg in der Welt ist, auch daraus, dass ich Gott als daseiend vorstelle, noch nicht, dass Gott ist. Denn mein Denken legt den Dingen keine Nothwendigkeit auf, und so wie ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obgleich kein Pferd Flügel hat, so kann ich vielleicht Gott das Dasein zutheilen, obgleich kein Gott besteht. [50])

---

[50]) Hier macht sich Desc. selbst gegen seinen ontologischen Beweis vom Dasein Gottes genau denselben Ein-

Allein hier steckt ein Trugschluss. Denn nicht daraus, dass ich den Berg ohne Thal nicht denken kann, folgt, dass irgendwo ein Berg und Thal besteht, sondern nur, dass Berg und Thal, mögen sie bestehen oder nicht, von einander nicht getrennt werden können. Aber bei Gott kann ich ihn nur daseiend denken, und so folgt, dass das Dasein von Gott untrennbar ist, und dass er deshalb in Wahrheit besteht; nicht, weil mein Gedanke dies bewirkt oder einem Dinge eine gewisse Nothwendigkeit auflegt, sondern umgekehrt, weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich bestimmt, dies zu denken. Denn es hängt nicht so von mir ab, Gott ohne Dasein zu denken (d. h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht), wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man hier nicht sagen, dass es allerdings nothwendig werde, Gott als daseiend zu setzen, nachdem ich gesagt, dass er alle Vollkommenheiten habe; denn allerdings sei das Dasein eine solche; allein die vorgängige Annahme sei nicht nothwendig gewesen; denn es sei z. B. auch nicht nothwendig, anzunehmen, dass um alle Ecken einer viereckigen Figur ein Kreis beschrieben werden könne; wenn man es aber annähme, so müsste man anerkennen, dass um ein ungleichseitiges und schiefes

---

wand, mit dem Kant denselben widerlegt hat, und man muss sich wundern, dass Kant's Widerlegung mit den hundert wirklichen und den hundert möglichen Thalern solchen Effekt in der philosophischen Welt hat machen können, da dieser Einwand hier schon von Desc. selbst aufgestellt worden ist. Desc. unterscheidet hier bereits das vorgestellte Sein von dem wirklichen Sein. Wenn ich mir ein vollkommenes Wesen vorstelle, so muss ich auch sein Dasein vorstellen, oder in dieser Vorstellung ist das Dasein mit dem Wesen untrennbar verbunden; allein dieses ist eben nur ein vorgestelltes Sein, aus dem noch nicht das wirkliche Sein folgt. Dessenungeachtet soll nach Desc. dieser Einwand nur ein Trugschluss sein. Allein was er zur Entkräftigung dieses Einwandes anführt, beruht eben auf einer Verwechslung des blos vorgestellten Sein's mit dem wirklichen Sein, und diesen Fehler hat Kant überzeugend blosgelegt.

Viereck ein Kreis beschrieben werden könne, was doch offenbar falsch sei.

Allein wenn es auch nicht nothwendig ist, dass ich irgendwie und wann auf den Gedanken Gottes komme, so ist es doch nothwendig, dass, wenn ich über ein erstes und höchstes Wesen zu denken beginne und dessen Vorstellung gleichsam aus dem Schatz meiner Seele entnehme, ich ihm alle Vollkommenheiten zutheile, wenn ich sie auch nicht alle aufzähle oder einzeln vorstelle. Diese Nothwendigkeit reicht vollkommen hin, um später, wenn ich das Dasein als eine Vollkommenheit erkenne, richtig zu schliessen, dass das erste und höchste Wesen besteht,[51]) gerade so, wie es nicht nothwendig ist, dass ich mir ein Dreieck vorstelle; will ich aber eine geradlinige Figur mit nur drei Winkeln betrachten, so muss ich ihr nothwendig das zutheilen, wóraus die Gleichheit ihrer Winkel mit zwei rechten richtg folgt, auch wenn ich selbst dies zu dieser Zeit nicht bemerke. Wenn ich aber prüfe, welche Figuren von dem Kreis umschrieben

---

[51]) Auch hier kehrt die Verwechslung des blos vorgestellten Seins mit dem wirklichen wieder. Wenn ich ein vollkommenes Wesen vorstelle, muss ich mir auch das Sein desselben vorstellen, oder das Merkmal: Sein bildet einen wesentlichen Theil dieser Vorstellung; es ist dann im Denken das Sein mit dem Vollkommenen untrennbar verbunden, und es ist daher auch richtig, dass, wenn das Eine, die Vollkommenheit, wirklich ist, auch das andere, das Dasein, es ist. Allein aus der blossen Vorstellung von der Untrennbarkeit beider Bestimmungen folgt nicht, dass beide auch im Sein bestehen. — Anselm von Canterbury beging diesen Fehler nicht; er erkannte den Unterschied des blos vorgestellten und des wirklichen Seins an; er half sich deshalb damit, das wirkliche Sein als ein Mehr des vorgestellten Seins zu nehmen, und folgerte dann aus der Vollkommenheit, dass sie nicht blos das Mindere, sondern das Mehrere, d. h. das wirkliche Sein haben müsse, weil sie ja sonst einen Mangel hätte. Der Fehler ist deshalb bei Anselm ein anderer als bei Desc.; er besteht darin, dass Anselm das Wirkliche als ein blosses Mehr des Vorgestellten nimmt, was falsch ist (B. I. 58).

werden können, so ist die Annahme durchaus nicht nöthig, dass alle vierseitigen Figuren dazu gehören, ja, ich kann mir dies nicht einmal einbilden, so lange ich nur das zulassen will, was ich klar und deutlich einsehe.

Sonach ist ein grosser Unterschied zwischen solchen falschen Sätzen und den wahren, mir eingeborenen Vorstellungen, deren erste und vornehmste die Gottes ist. Denn ich sehe auf viele Arten ein, dass sie nichts Gemachtes ist, was von meinem Denken abhängt, sondern das Bild einer wahren und unveränderlichen Natur. Denn erstens kann kein anderes Ding von mir erdacht werden, zu dessen Wesen auch das Dasein gehörte, ausser Gott allein; sodann kann ich nicht zwei oder mehr solcher Götter vorstellen, vielmehr muss ich mit der Annahme des Daseins des Einen es als durchaus nothwendig einsehen, dass er auch schon von Ewigkeit bestanden hat und in Ewigkeit bleiben wird, und endlich erkenne ich noch Vieles in Gott, wobei von mir nichts abgenommen oder verändert werden kann. Welcher Beweisart indess ich mich auch bediene, immer kommt die Sache darauf zurück, dass nur das, was ich klar und deutlich einsehe, mich voll überzeugt. Aus dem, was ich so einsehe, kommt Einzelnes wohl Jedem vor, Anderes wird aber nur von denen entdeckt, die genauer hinsehen und sorgsam forschen; ist Letzteres aber einmal entdeckt, so gilt es nicht weniger sicher als Jenes. So zeigt es sich nicht so leicht, dass bei einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Grundlinie den Quadraten beider Seiten gleich ist, als dass jene Grundlinie dem grössten Winkel gegenübersteht; aber Jenes wird nicht weniger für wahr angenommen, nachdem es einmal eingesehen ist. In Bezug auf Gott aber würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der sinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am ersten und leichtesten anerkennen. Denn was ist an sich offenbarer, als dass das höchste Wesen ist, oder dass Gott, bei dem allein das Dasein zu dessen Wesen gehört, besteht? Wenn es auch aufmerksamer Betrachtungen bedurfte, um dies einzusehen, so bin ich doch jetzt hiervon nicht allein ebenso gewiss, wie von Allem, was mir am gewissesten erscheint, sondern ich bemerke ausserdem, dass die Gewissheit der übrigen Dinge von

jener so abhängt, dass ohnedies nichts vollkommen erkannt werden kann. Denn wenn ich auch so beschaffen bin, dass ich das, was ich klar und deutlich einsehe, für wahr halten muss, so bin ich doch auch so beschaffen, dass ich den geistigen Blick nicht immer auf dieselbe Sache richten kann, um sie klar einzusehen, und dass oft die Erinnerung an frühere Urtheile hervortritt, so dass, wenn ich nicht weiter auf die Gründe Acht habe, weshalb ich früher so geurtheilt habe, andere Gründe beigebracht werden können, die, wenn ich Gott nicht kennte, mich leicht von meiner Meinung abbringen würden. So würde ich von keiner Sache eine wahre und sichere Wissenschaft haben, sondern nur unbestimmte und veränderliche Meinungen. So scheint es z. B. bei Betrachtung der Natur eines Dreiecks mir, der mit den Lehrsätzen der Geometrie vertraut ist, ganz klar, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und ich muss dies für wahr halten, so lange ich auf den Beweis Acht habe; allein sowie ich den geistigen Blick davon abwende, kann es, wenngleich ich mich entsinne, dass ich es klar eingesehen habe, doch leicht kommen, dass ich dessen Wahrheit bezweifele, wenn ich nämlich von Gott nichts wüsste. Denn ich kann mir einreden, dass ich derart von Natur gemacht worden, dass ich selbst in solchen Dingen bisweilen irre, die ich am klarsten einzusehen meine; insbesondere wenn ich bedenke, dass ich oft Vieles für wahr und gewiss gehalten habe, was ich später, durch andere Gründe bestimmt, für falsch erkannt habe. Nachdem ich aber eingesehen habe, dass Gott ist, habe ich auch erkannt, dass Alles von ihm abhängt, und dass er nicht trügerisch ist, und habe daraus abgenommen, dass Alles, was ich klar und deutlich einsehe, nothwendig wahr ist, auch wenn ich nicht mehr auf die Gründe Acht habe, die mich zu dem Fürwahrhalten bestimmt haben, sofern ich nur mich entsinne, dass ich es klar und deutlich eingesehen habe. [52]) Dann kann kein entgegengesetzter Grund bei-

---

[52]) Hier tritt der Zirkelschluss hervor, in dem sich Desc. bewegt. Zuerst stellt er als Kriterium der Wahrheit auf, dass alles klar und deutlich Eingesehene wahr sei. Er stützt diesen Satz nur auf das natürliche Licht, d. h. auf sich selbst, denn das natürliche Licht ist eben

gebracht werden, der mich zu zweifeln veranlasst, sondern ich habe eine wahre und gewisse Erkenntniss. Dies gilt nicht blos von diesem, sondern von Allem, dessen ich mich entsinne, einmal bewiesen zu haben, wie von den Sätzen der Geometrie und Aehnlichem. Denn was wollte man mir jetzt noch entgegnen? Etwa, ich sei so beschaffen, dass ich leicht irrte? — Aber ich weiss nun, dass ich in dem, was ich klar einsehe, nicht irren kann. — Oder dass ich Vieles für wahr und gewiss gehalten habe, was ich später für falsch erkannt habe? — Allein von Solchem hatte ich nichts klar und deutlich erkannt, sondern hatte in Unkenntniss dieser Regel der Wahrheit aus anderen Gründen vielleicht das geglaubt, was ich später als unsicher entdeckte. — Was will man also sagen? Etwa (wie ich mir kürzlich entgegenhielt), dass ich vielleicht träume, d. h. dass Alles, was ich jetzt denke, nicht mehr wahr sei, als was mir im Traume begegnet? — Selbst dies ändert nichts, denn selbst wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, durchaus wahr. [53])

---

nur ein anderes Wort für das: klar und deutlich. Auf diesen Satz wird die Wahrheit des: „Ich denke, also bin ich," gestützt; dann wird aus meinem Sein und meiner Vorstellung Gottes das Dasein Gottes abgeleitet. Allein gegen alle diese Annahmen bleibt natürlich immer die **Möglichkeit** des Irrthums; der allgemeine Zweifel des ersten Kapitels kann sich auch gegen diese Fundamentalsätze richten. Um diese Möglichkeit zu beseitigen, nimmt nun hier Desc. die Natur Gottes zu Hülfe, welcher nicht betrügen könne. So stützt sich das Dasein Gottes auf die Klarheit und Deutlichkeit seiner Vorstellung, und umgekehrt stützt sich die Beweiskraft solcher Vorstellung auf das Dasein Gottes. — Es bleibt auffallend, dass Desc. diesen Zirkel nicht selbst bemerkt hat. — Dies zeigt übrigens nur, dass das Beweisen nicht ohne Ende fortgehen kann, und dass für den Uebergang aus dem Vorstellen zu dem Sein jeder Beweis unmöglich ist. Hier erkennt der Realismus offen, dass man mit der Nothwendigkeit sich begnügen muss, welche den Fundamentalsätzen anhaftet.

[53]) Desc. unterscheidet hier das blos bildlich Vorge-

So sehe ich, dass die Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft allein von der Erkenntniss des wahren Gottes abhängt; ehe ich daher ihn kannte, konnte ich von nichts

---

stellte von dem Gedachten; ein Unterschied, der schon früher von ihm gemacht worden ist. Er meint, die Gesetze des Denkens und die darauf beruhenden allgemeinen Begriffe und Gesetze der Wissenschaften können auch im Traume nicht verletzt werden, und deshalb sei auch das, was im Traume gedacht werde, wahr. Desc. mag hier nach seiner Auffassung Recht haben; allein es ist bereits gezeigt worden, dass mit diesem Denken das Sein nicht erreicht werden kann; der Sprung, den Desc. aus Vorstellung Gottes zu dessen Dasein macht, bleibt ungerechtfertigt. Es bleibt deshalb für die Erkenntniss des Seins nur die Wahrnehmung die Unterlage; darauf ruht auch der Satz: *Cogito, ergo sum.* Für die Wahrnehmung kann aber der aus dem Traume hergenommene Einwand von Desc. nicht widerlegt werden; somit bleibt allerdings der Einwand bestehen, dass wir auch, wenn wir zu wachen meinen, dennoch träumen und deshalb, wie dies in den Träumen geschieht, blosse Phantasiebilder für Wahrnehmungen halten. — Man muss hier offen sein und anerkennen, dass dieser Einwand nicht widerlegt werden kann. Dieser Einwand greift den Fundamentalsatz, dass das Wahrgenommene ist, nicht an; er bestreitet nur die Gewissheit, dass das von uns als Wahrnehmung Genommene auch wirklich eine Wahrnehmung sei; er behauptet, dass eine ähnliche Täuschung, wie sie hierüber in dem eigentlichen Träumen vorkommt, auch in dem Zustande vorkommen könne, wo wir nach unserer Ueberzeugung wachen, indem auch dieser Zustand nur eine andere Art von Träumen sein könne, der nur für ein Wachen gehalten werde; eine Verwechslung, die ja schon in den eigentlichen Träumen vorkomme. — Nun ist richtig, dass man für sein Wachen keinen anderen Grund hat, als eben das Wissen davon, und sowie auch in dem eigentlichen Traume es vorkommt, dass man sich für wachend hält, so ist allerdings das Gleiche auch für das eigentliche Wachen möglich. Es ist unmöglich, für die Wirklichkeit des Wachens einen genügenden Beweis zu führen. Der Wache kann wohl den niederen Zustand des

eine vollkommene Erkenntniss haben. Jetzt aber kann mir Unzähliges bekannt und gewiss sein, sowohl von Gott selbst und anderen unkörperlichen Dingen als auch von der ganzen körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist. [54])

Sechste Untersuchung.

Ueber das Dasein der körperlichen Dinge und den wirklichen Unterschied der Seele vom Körper.

Es bleibt noch die Untersuchung über das Dasein der körperlichen Dinge. Ich weiss jetzt wenigstens, dass sie, soweit sie Gegenstände der reinen Mathematik sind, bestehen können, da ich diese klar und deutlich einsehe. Denn unzweifelhaft vermag Gott Alles das zu bewirken, was ich so einzusehen vermag, und ich habe nie angenommen, dass ihm etwas unmöglich sei, ausser wenn mir unmöglich war, es deutlich vorzustellen.

Ausserdem scheint auch aus dem Vorstellungsvermögen, dessen ich mich bediene, wenn ich es mit diesen körperlichen Dingen zu thun habe, zu folgen, dass sie sind;

Träumens erkennen und durchschauen; aber über die Wahrheit seines eigenen Wachens kann er sich kein anderes Attest ausstellen als seine Ueberzeugung. Deshalb ist auch hier die Möglichkeit der Täuschung nicht ausgeschlossen, und es zeigt sich auch von dieser Seite, dass die Fundementalsätze der Wahrheit unbeweisbar sind; dass sie gegen den allgemeinen Zweifel schutzlos sind und nur in der Nothwendigkeit, mit welcher sie in dem Wissen des einzelnen Menschen sich geltend machen, die einzige Grundlage ihrer Gültigkeit haben. Wir haben hier nichts wie den Glauben, dass wir wirklich wachen, und dass die Fundamentalsätze zur Wahrheit führen.

[54]) Desc. scheidet hier die übrigen Bestimmungen der Körper von den mathematischen aus, da er die Wahrheit jener erst in dem folgenden Kapitel untersucht.

denn wenn man genauer betrachtet, was dieses Vorstellungsvermögen ist, so zeigt es sich nur als eine Anwendung des erkennenden Vermögens auf einen ihm am innigsten gegenwärtigen Körper, der mithin besteht.

Damit dies deutlich werde, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen dem Vorstellungsvermögen und dem reinen Erkennen. Wenn ich z. B. ein Dreieck mir vorstelle, so sehe ich nicht blos ein, dass es eine von drei Linien eingeschlossene Figur ist, sondern ich schaue zugleich jene drei Linien wie dem geistigen Blick gegenwärtig, und dies ist das, was ich bildlich vorstellen nenne. Wenn ich aber an ein Tausendeck denken will, so sehe ich zwar ebenso gut ein, dass es eine Figur ist, die aus tausend Seiten besteht, wie ich von dem Dreieck einsehe, dass es eine Figur ist, die aus drei Seiten besteht; aber ich kann mir nicht in gleicher Weise diese tausend Seiten bildlich vorstellen oder sie als gegenwärtig anschauen. Ich stelle mir dann wegen der Gewohnheit, immer etwas bildlich vorzustellen, wenn ich an körperliche Dinge denke, vielleicht verworren eine Figur vor, aber sie ist offenbar nicht jenes Tausendeck, weil sie nicht von der verschieden ist, die ich mir vorstellen würde, wenn ich an ein Zehntausendeck oder an eine Figur von noch mehr Seiten dächte. Auch nützt mir diese Vorstellung nichts, um die Eigenschaften zu erkennen, durch die sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Wenn es sich aber um ein Fünfeck handelt, so kann ich zwar dessen Gestalt ohne Hülfe des bildlichen Vorstellens mir ebenso wie die Figur des Tausendecks denken, aber ich kann es zugleich auch mir bildlich vorstellen, indem ich nämlich den geistigen Blick auf dessen fünf Seiten richte und auf die Fläche, die sie einschliessen. Hier bemerke ich deutlich, dass ich einer eigenthümlichen geistigen Anstrengung bedarf, um bildlich vorzustellen, deren ich zu dem Denken nicht bedarf, und diese besondere Anstrengung der Seele zeigt deutlich den Unterschied zwischen dem bildlichen Vorstellen und der reinen Erkenntniss. [55])

---

[55]) Diese Erörterung des Unterschiedes zwischen bildlichem Vorstellen und Denken ist sehr interessant. Sie fällt so ziemlich mit dem Unterschied der Einzelvorstel-

Ueberdem erwäge ich, dass diese in mir befindliche Kraft des bildlichen Vorstellens in ihrem Unterschied von

---

lung (Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes) und des Begriffes zusammen. Im Begriff habe ich die wesentlichen Merkmale des Gegenstandes beisammen wie in der Einzelvorstellung, aber sie bilden dort gewissermassen nur einen ungeordneten Haufen, eine blosse Summe von Merkmalen. In der Einzelvorstellung sind aber diese Merkmale geeint, an- und ineinander geschoben und gestaltet. Deshalb kann ich mit dem blossen Begriff einer geometrischen Figur nicht weiter kommen, keine neuen Lehrsätze bilden, ich kann nur analytische Urtheile aus ihm ziehen, die meine Erkenntniss nicht erweitern; aber in der Einzelvorstellung der geometrischen Figur habe ich durch ihre Konstruktion mehr als die blosse Summe jener Merkmale; diese anschauliche Gestalt bietet mir damit die Mittel, in ihr noch andere Bestimmungen, welche der Begriff nicht enthält, zu entdecken und dadurch ein synthetisches Urtheil zu bilden und meine Kenntniss zu erweitern. So komme ich z. B. mit dem blossen Begriffe des Kreises als einer Linie, deren Punkte von einem Punkte innerhalb ihrer alle gleich weit entfernt sind, nicht weiter; stelle ich mir aber diesen Begriff bildlich vor (oder verzeichne ich einen Kreis auf der Tafel), so zeigt mir diese bildliche Vorstellung, dass in dem Kreise eine grosse Anzahl von Lehrsätzen der Dreiecke sich wiederholen, welche hier durch die Natur des Kreises eine Besonderung erhalten und somit zu neuen Lehrsätzen den Anhalt bieten, die aus dem blossen Begriff nicht abgeleitet werden konnten, weil bei diesem dies Enthaltensein von Dreiecken in dem Kreise nicht erkannt werden konnte. Das Nähere hierüber ist in B. III. 92 dargelegt und dort an dem Beispiel des Lehrsatzes von Centri- und Peripheriewinkel verdeutlicht worden. — Kant bemerkte, dass diese Konstruktion der Begriffe ein wichtiges Moment der Geometrie ist; allein er überschätzte deren Bedeutung und wollte darin den wesentlichen Unterschied der mathematischen Erkenntniss überhaupt gegen die philosophische finden. Dies war ein Irrthum, der allerdings noch jetzt viel verbreitet, aber in B. III. 91 aufgedeckt worden ist.

der Kraft der Erkenntniss zu dem Wesen meiner, d. h. meiner Seele nicht gehört. Denn wenn jene auch nicht da wäre, so bliebe ich doch zweifellos derselbe wie jetzt. Daraus folgt, dass jene von einer anderen von mir verschiedenen Sache abhängt, und ich sehe leicht ein, dass, wenn ein Körper besteht, mit dem die Seele so verbunden ist, dass sie gleichsam zur Besichtigung jenes sich nach Belieben wendet, es möglich ist, dass ich durch diesen Körper selbst die körperlichen Dinge vorstelle. Mithin unterschiede sich diese Art zu denken von der reinen Erkenntniss nur dadurch, dass die Seele bei dem Erkennen sich gleichsam zu sich selbst wendet und eine von den ihr innewohnenden Vorstellungen anschaut; wenn sie aber bildlich vorstellt, wendet sie sich zum Körper und schaut in ihm etwas an, was der von ihr erkannten oder durch die Sinne empfangenen Vorstellung entspricht. [56])

Ich sehe, sage ich, leicht ein, dass das bildliche Vorstellen so vor sich gehen kann, wenn ein Körper besteht, und da keine gleich passende andere Art, es zu erklären, sich zeigt, so nehme ich daraus mit Wahrscheinlichkeit ab, dass ein Körper besteht. Dies geschieht aber nur mit Wahrscheinlichkeit, und obgleich ich Alles genau erwäge, so sehe ich doch nicht, dass aus dieser bestimmten Vorstellung der körperlichen Natur, die ich in meinem bildlichen Vorstellen antreffe, ein Grund dafür entnommen

---

[56]) Gewöhnlich nimmt man bei dem Wahrnehmen an, dass der Gegenstand seinem Inhalte oder seiner Wirkung nach das Sinnesorgan und die Nerven durchdringt und in dieser Weise das Bild davon in der Seele entsteht. Hier wird aber das bildliche Vorstellen nicht in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Gegenstand aufgefasst, sondern nach Desc. sieht die Seele dabei nur ihren eigenen Körper an, in dem etwas dem Gegenstand Entsprechendes enthalten ist. Jene Unmittelbarkeit zwischen der wahrnehmenden Seele und dem Gegenstand ist hier zerrissen. Daraus erklärt es sich auch, dass Desc. aus dem bildlichen Vorstellen hier nur das Dasein des eigenen Körpers ableitet, aber nicht das Dasein anderer Gegenstände. Ganz dieselbe Auffassung des bildlichen Vorstellens herrscht auch bei S p i n o z a, der sie offenbar von Desc. übernommen hat.

werden kann, welcher das Dasein eines Körpers mit Nothwendigkeit ergiebt.

Ich pflege indess noch vieles Andere neben jener körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist, bildlich vorzustellen; so die Farben, die Töne, die Geschmäcke, den Schmerz und Aehnliches, keines aber so bestimmt; und weil ich dies besser durch die Sinne erfasse, von denen es mit Hülfe des Gedächtnisses zur Vorstellungskraft gelangt zu sein scheint, so wird, um dies bequemer abzuhandeln, mit derselben Sorgfalt auch von den Sinnen zu handeln und zu ermitteln sein, ob ich aus dem, was ich durch die Art des Denkens, welche ich den Sinn nenne, erfasse, einen sicheren Beweis für das Dasein der körperlichen Dinge entnehmen kann.

Und zunächst habe ich also bei mir die Frage zu wiederholen, was denn das ist, was ich als das sinnlich Wahrgenommene früher für wahr gehalten habe, und weshalb ich dies gethan habe. Dann werde ich die Gründe zu erwägen haben, weshalb ich später dies in Zweifel gezogen habe, und endlich werde ich überlegen, was ich nunmehr von ihnen zu glauben habe.

Zuerst also habe ich gefühlt, dass ich einen Kopf, Hände, Füsse und die übrigen Glieder habe, aus denen jener Körper besteht, welchen ich als einen Theil von mir, ja vielleicht als mich selbst ansah. Und ich fühlte, dass dieser Körper sich unter vielen anderen befand, von denen er mancherlei Vortheil oder Nachtheil erleiden konnte, und ich mass diese Vortheile durch das Gefühl der Lust und die Nachtheile durch das Gefühl des Schmerzes. Und neben dem Schmerz und der Lust empfand ich in mir auch Hunger, Durst und andere solche Begehren, ebenso gewisse körperliche Neigungen zur Fröhlichkeit, zur Traurigkeit, zum Zorn und zu anderen Affekten; äusserlich aber fühlte ich ausser der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung der Körper auch in denselben Härte, Wärme und andere fühlbare Eigenschaften; und ausserdem das Licht und die Farben und die Gerüche und die Geschmäcke, nach deren Verschiedenheit ich den Himmel, die Erde, die Meere und die übrigen Körper von einander unterschied. Und fürwahr, nicht ohne Grund nahm ich wegen der Vorstellungen aller dieser Eigenschaften, welche meinem Denken sich darboten, und die allein ich eigent-

lich und unmittelbar fühlte, an, dass ich gewisse Dinge wahrnähme, die von meinem Denken ganz verschieden sind, nämlich Körper, von denen diese Vorstellungen herkämen. Denn ich bemerkte, dass jene ohne all mein Zuthun mir zukamen, so dass ich keinen Gegenstand wahrnehmen konnte, obgleich ich wollte, wenn er nicht dem Sinnesorgan gegenwärtig war, noch die Wahrnehmung abhalten konnte, wenn er gegenwärtig war. Da nun die durch die Sinne empfangenen Vorstellungen viel lebhafter, ausdrücklicher und in ihrer Art deutlicher waren als die, welche ich selbst absichtlich im Denken bildete oder im Gedächtniss eingeprägt bemerkte, so schien es mir unmöglich, dass sie von mir selbst kommen sollten. Es blieb also nur übrig, dass sie von anderen Dingen kamen, und da ich von diesen Dingen keine Kenntniss anders woher als aus diesen Vorstellungen hatte, so musste meine Seele jene für diesen ähnlich halten.

Auch entsinne ich mich, dass ich eher die Sinne gebraucht habe als den Verstand, und ich sah, dass die von mir selbst gebildeten Vorstellungen nicht so ausgeprägt waren als die durch die Sinne empfangenen, und dass jene meist aus Theilen von diesen zusammengesetzt wurden, und so überredete ich mich leicht, dass ich durchaus keine Vorstellung im Verstande habe, die ich nicht vorher durch die Sinne empfangen hatte.

Auch hielt ich nicht ohne Grund jenen Körper, den ich aus einem besonderen Recht den meinen nannte, mir mehr angehörig als irgend einen anderen; denn ich konnte mich niemals von ihm so wie von den übrigen trennen; alle Begehren und Affekte empfand ich in ihm und für ihn, und endlich bemerkte ich den Schmerz und den Kitzel der Wollust in dessen Theilen und nicht in den ausserhalb seiner befindlichen Körpern. Weshalb aber aus dieser, ich weiss nicht wo, befindlichen Empfindung des Schmerzes eine Traurigkeit der Seele, und aus der Empfindung des Kitzels eine Lust folgt, und weshalb jenes nicht näher zu beschreibende Drängen des Bauches, was ich Hunger nenne, mich treibt, Speise zu nehmen, und jene Trockenheit der Kehle zum Trank treibt, und weshalb ähnlich die übrigen wirken, dafür hatte ich durchaus keinen anderen Grund, als dass die Natur es mich so gelehrt habe. Denn es besteht keine Verwandtschaft

(wenigstens soweit ich es einsehe) zwischen diesem Drange und dem Willen, Speise zu nehmen, oder zwischen der Wahrnehmung einer Schmerz erregenden Sache und dem Gedanken der Traurigkeit, die von dieser Wahrnehmung entspringt.[57])

Auch alles Andere, was ich von den Gegenständen der Sinne annahm, schien mich die Natur gelehrt zu haben; denn ich war eher überzeugt, dass dies sich so verhielte, als ich die Gründe erwogen hatte, woraus sich dies ergeben konnte.

Später indess haben mancherlei Erfahrungen allmählich das ganze Vertrauen, was ich auf die Sinne setzte, geschwächt. Denn zuweilen erschienen mir Thürme, die ich von ferne für rund gehalten hatte, in der Nähe viereckig, und die mächtigen Bildsäulen, die auf ihren Spitzen standen, schienen mir, von unten aus gesehen, klein. Durch unzählige solcher Fälle bemerkte ich, dass das Urtheil über die Gegenstände der äusseren Sinne getäuscht werde; aber nicht blos das der äusseren, sondern auch das der inneren Sinne. Denn was kann mir bekannter sein als der Schmerz? Dennoch habe ich mitunter von Personen, denen ein Arm oder ein Bein abgeschnitten worden war, vernommen, dass sie meinten, mitunter den Schmerz noch in dem Körpertheile zu fühlen, der ihnen

---

[57]) Hier fehlt bei Desc. noch die scharfe Unterscheidung der seienden Zustände der Seele, d. h. ihrer Gefühle und Begehren, von ihren wissenden Zuständen des Wahrnehmens und Denkens. Auch bei Spinoza besteht noch diese Vermischung. Ein anderer Fehler ist es, dass Desc. schon einen Schmerz und ein Drängen (Begehren) in dem Körper selbst annimmt, aus dem erst die Traurigkeit der Seele und ihr Wollen hervorgeht, während doch in dem Körper nichts derart vorhanden ist, sondern nur physikalische und chemische Veränderungen, welche erst in der Seele als Schmerz (oder Lust) oder als Begehren empfunden werden. In dem Körper ist niemals ein Schmerz, selbst wenn ich mich in den Finger schneide, und niemals ein Begehren, selbst wenn ich hungere, und der Magen leer ist; sondern beides sind immer nur Zustände der Seele, welche blos ihre Ursache in dem Körper haben (B. XI. 28).

fehlte. Deshalb schien auch der Schmerz, den ich in meinen Gliedern fühlte, mir nicht ganz gewiss zu sein.[58])

Dem habe ich kürzlich noch zwei sehr allgemeine Zweifelsgründe zugefügt; der erste ist, dass ich Alles, was ich im Wachen wahrzunehmen glaube, ich auch zu Zeiten im Traume wahrzunehmen meine. Da nun von dem, was ich im Traume wahrnehme, ich nicht annehme, dass es von Dingen ausserhalb meiner herkommt, so sehe ich nicht ein, weshalb ich dies eher von denen annehmen soll, die ich im Wachen wahrzunehmen meine. Der andere Zweifelsgrund war, dass ich den Urheber meines Daseins nicht kannte, wenigstens dies annahm, und deshalb meine Natur sehr wohl so eingerichtet sein konnte, dass ich auch in den Dingen mich irrte, welche mir als die wahrhaftesten erschienen.

Auf die Gründe, weshalb ich vorher von der Wirklichkeit der sinnlichen Gegenstände überzeugt gewesen, konnte ich leicht erwidern, dass die Natur zu Vielem treibt, was die Vernunft abräth, und dass man deshalb auf das, was die Natur lehrt, nicht viel vertrauen dürfe. Wenn auch die Sinneswahrnehmungen von meinem Willen unabhängig sind, so meinte ich doch daraus nicht schliessen zu können, dass sie von Dingen kommen, die von mir verschieden wären; denn es besteht vielleicht in mir ein von mir noch nicht erkanntes Vermögen, was sie bewirkt.[59])

---

[58]) Dieser Schluss hängt mit der zu Erl. 57 dargelegten Meinung des Desc. zusammen. Wenn jedoch der Schmerz aus dem Körper nur in der Seele ist, so täuscht sich die Seele nicht über den Schmerz, sondern nur über den Ort seiner Ursache. Man verwechselt dabei die Wahrnehmung dieses Ortes im Körper mit dem Gefühl des Schmerzes in der Seele. Jenes von Desc. erwähnte Beispiel erklärt die neuere Physiologie daraus, dass die fühlenden Nerven jede Erregung ihrer in ihre Enden verlegen, selbst wenn diese Enden nicht mehr bestehen. Desc. bringt selbst später eine solche Erklärung, die er in seinen Prinzipien der Philosophie, Th. IV. noch ausführlicher entwickelt.

[59]) Hier hat Desc. noch einmal alle Zweifelsgründe gegen die Zuverlässigkeit des Wahrnehmens wiederholt;

Jetzt aber, wo ich beginne, mich und meinen Schöpfer besser kennen zu lernen, nehme ich zwar nicht alles von den Sinnen Kommende ohne Unterschied für wahr; aber ich ziehe auch nicht Alles in Zweifel. Da ich weiss, dass Alles, was ich klar und deutlich erkenne, bei Gott so möglich ist, wie ich es erkenne, so genügt es erstens, dass ich eine Sache klar und deutlich ohne diese anderen erkennen kann, um mich des Unterschiedes derselben zu versichern; denn Gott kann wenigstens sie getrennt hinstellen. Es ist dabei gleichgültig, aus welchem Vermögen es geschieht, dass sie für verschieden gehalten werden. Deshalb folgere ich allein daraus, dass ich weiss, ich bin, und dass ich einstweilen nichts weiter als zu meiner Natur oder meinem Wesen gehörig kenne, als nur, dass ich ein denkendes Wesen bin, richtig, dass mein Wesen darin besteht, ein denkendes Ding zu sein. Vielleicht habe ich auch einen Körper (oder ich bin vielmehr dessen gewiss, wie ich später bemerken werde), der eng mit mir verbunden ist; allein da ich auf der einen Seite eine klare und deutliche Vorstellung von mir selbst als eines blos denkenden und nicht ausgedehnten Dinges habe, und auf der anderen Seite eine deutliche Vorstellung des Körpers als eines ausgedehnten und nicht denkenden Dinges, so ist es gewiss, dass ich von meinem Körper wahrhaft unterschieden bin und ohne ihn bestehen kann.[60])

---

er geht bis auf die Möglichkeit überhaupt zurück, und es ist schon früher (Erl. 7) gesagt worden, dass gegen solche unbeschränkte Möglichkeit aller Gegenbeweis aufhört. Desc. vermag diese allgemeinen Zweifel auch hier nur durch denselben Zirkelschluss zu beseitigen, dessen Fehler bereits in Erl. 52 dargelegt worden ist.

60) Da diese Vorstellung des Körpers sich nur aus den Sinneswahrnehmungen bildet, so erhellt, dass Desc. nunmehr auch die Sinneswahrnehmung, soweit sie deutliche Vorstellungen enthält, als ein Kriterium der Wahrheit anerkennt. Uebrigens wird der Leser leicht die Bedenklichkeit des hier von Desc. geltend gemachten Schlusses bemerken. Daraus, dass ich „einstweilen" mich nur als denkend erkenne, folgt noch nicht, dass dieses Denken nun auch mein Wesen bilde. Dazu gehört die volle Kenntniss meiner, und selbst dann bleibt der Be-

Ich finde ferner in mir die Vermögen, auf verschiedene Weisen zu denken; so das Vermögen, bildlich vorzustellen, wahrzunehmen; und ich kann mich wohl als Ganzes deutlich und klar ohne diese vorstellen, aber nicht umgekehrt diese ohne mich, d. h. ohne éine erkennende Substanz, der sie innewohnen; denn ihre wirkliche Vorstellung schliesst einige Erkenntniss ein, und ich entnehme daraus, dass sie sich von mir wie die Sache von ihren Zuständen unterscheiden. [61])

---

griff des Wesens schwankend, weil er zu den Beziehungsformen gehört, und deshalb je nach dem Standpunkt das Verschiedenste zum Wesen einer Sache erhoben werden kann (B. I. 50).

[61]) Dieser Schluss ist unbegründet. Wenn Wahrnehmen und Denken in der Seele neben einander bestehen, so kann ebenso gut jenes wie dieses die Sache oder das Ich und das andere dessen Zustand sein. Näher betrachtet ist aber die Seele nicht ein blosses Wissen, sondern auch ein Sein; deshalb können auch die Gefühle und das Wollen das Ich repräsentiren, von denen das Denken nur ein Zustand ist; ja das Ich kann als Substanz ganz wegfallen und nur die Einheit oder die Verbindung dieser Wissens- und Seinszustände bezeichnen, durch die diese Elemente zu einer Seele verbunden sind. Desc. war zur Ueberschätzung des Denkens durch seinen Fundamentalsatz: „*Cogito, ergo sum,*“ verleitet worden. Allein da dieser Satz nur auf der Selbstwahrnehmung beruht (Erl. 14), so kann diese Gewissheit des eigenen Daseins ebenso aus der Selbstwahrnehmung meiner Gefühle und meines Wollens abgeleitet werden. Bekanntlich hat Schopenhauer dies gethan. Uebrigens will der Satz bei der schwankenden Natur des Substanzbegriffes nicht viel sagen. Desc. hat selbst früher zu dem Denken das Wahrnehmen, Beziehen, Zweifeln, Wollen, Verabscheuen als seine besonderen Arten gerechnet; danach ist das Denken das Allgemeine, was sich in diese Arten besondert, und will man eine Substanz hier geltend machen, so ist das Denken ebensowohl wie das Wahrnehmen u. s. w. nur ein Zustand, hinter dem erst die dann unerkennbare Substanz des Ichs steckt. Auch hier zeigt sich die neckende Natur der Beziehungen (B. I. 35).

Ich bemerke noch einige andere Vermögen, wie das, den Ort zu wechseln, verschiedene Gestalten anzunehmen, und Aehnliches; auch diese können so wenig wie die vorigen ohne irgend eine Substanz vorgestellt werden und können deshalb auch ohne sie nicht bestehen. Wenn sie aber bestehen, so ist klar, dass sie der körperlichen oder ausgedehnten Substanz innewohnen und nicht der erkennenden; denn ihre klare und deutliche Vorstellung enthält eine Ausdehnung, aber durchaus keine Einsicht.

Nun besteht zwar in mir ein leidendes Vermögen, wahrzunehmen, oder die Vorstellung der sinnlichen Dinge zu empfangen und zu erfassen; allein ich könnte davon keinen Gebrauch machen, wenn nicht auch ein thätiges Vermögen in mir oder einem Anderen bestände, was diese Vorstellungen bewirkte oder hervorbrächte. Dies kann aber fürwahr in mir selbst nicht sein, weil es keine Erkenntniss voraussetzt, und diese Vorstellungen ohne mein Zuthun, ja oft gegen meinen Willen hervortreten. Deshalb kann dieses Vermögen nur in einer von mir verschiedenen Substanz enthalten sein. Da nun diese alle Realität in gleichem oder grösserem Maasse wirklich enthalten muss, welche in den von diesem Vermögen hergebrachten Vorstellungen gegenständlich enthalten ist (wie ich früher bemerkt habe), so ist diese Substanz entweder ein Körper oder eine körperliche Natur, in der nämlich Alles wirklich enthalten ist, was in dem Vorstellen gegenständlich ist; oder es ist Gott oder irgend ein Geschöpf edler als der Körper, in welchem diese Realität in höherem Maasse wirklich ist.

Da nun aber Gott nicht täuscht, so ist klar, dass er weder aus sich unmittelbar diese Vorstellungen mir zusendet, noch durch Vermittelung eines Geschöpfes, in dem deren gegenständliche Realität nicht in gleichem, sondern in höherem Maasse wirklich wäre. Denn da Gott mir kein Vermögen, dies zu erkennen, gegeben hat, sondern eine grosse Neigung, sie als von körperlichen Dingen kommend zu nehmen, so wüsste ich nicht, wie Gott nicht selbst als trügerisch gelten sollte, wenn sie anderswoher als von den körperlichen Dingen kämen. Deshalb haben die körperlichen Dinge wirklich Dasein. 62)

---

62) Dies ist also des Desc. Beweis für das Dasein

Allein deshalb bestehen nicht alle gerade so, wie ich sie sinnlich wahrnehme; denn diese Wahrnehmung ist in vielen Stücken dunkel und verworren; doch besteht wenigstens das von ihnen, was ich klar und deutlich einsehe, d. h. Alles das Allgemeine, was den Gegenstand der reinen Mathematik bildet.

Das Uebrige betrifft entweder nur Einzelnes, wie z. B., dass die Sonne diese bestimmte Grösse hat und von dieser Gestalt ist, oder es ist weniger klar eingesehen, wie das Licht, der Ton, der Schmerz und Aehnliches; dies ist zwar sehr zweifelhaft und ungewiss; allein da Gott nicht trügerisch ist, und es deshalb keine Unwahrheit in meinen Annahmen geben kann, für deren Berichtigung mir nicht auch ein Vermögen von Gott gegeben ist, so gewährt mir dies die sichere Hoffnung, dass ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Und offenbar hat Alles, was die Natur mich lehrt, etwas Wahrheit an sich. 63) Denn

---

der ausser der wahrnehmenden Seele bestehenden körperlichen Gegenstände. Er beruht auf der Annahme, dass diese Vorstellungen nothwendig eine Ursache haben müssen, dass diese Ursache mindestens die gleiche Realität formal (wirklich) enthalten müsse, welche die Vorstellungen gegenständlich (objektiv) enthalten, und dass Gott nicht täuschen könne. Man sieht, dass also auch hier Alles auf den Zirkelschluss von Gottes Wahrheitsliebe hinausläuft, und es bestätigt sich von Neuem, dass für die Fundamentalsätze überhaupt ein Beweis nicht möglich ist. — Uebrigens ist schon in der scholastischen Unterscheidung der gegenständlichen und formalen Realität, von welcher der Beweis hier ausgeht, das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. Denn formale (wirkliche) und gegenständliche (vorgestellte) Realität sind eben nur andere Worte für den seienden und den gewussten Inhalt und setzen durch diese Unterscheidung schon ein Sein des Inhaltes neben dem Vorstellen desselben voraus; d. h. diese Begriffe sind nur möglich, wenn eben ein Seiendes angenommen wird, was meinem Vorstellen entspricht, ein Satz, den Desc. doch hier erst beweisen will.

63) Nach dieser Stelle bestreitet Desc. auch die Objektivität der Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. nicht gänzlich; auch hier soll „etwas Wahrheit“, d. h. etwas

unter Natur im Allgemeinen verstehe ich jetzt entweder nur Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Ordnung der geschaffenen Dinge, und unter meiner Natur im Besonderen die Verbindung von alledem, was Gott mir zugetheilt hat.

Ueber nichts belehrt mich aber diese Natur so ausdrücklich als darüber, dass ich einen Körper habe, der sich schlecht befindet, wenn ich Schmerz empfinde, und der Speise oder Trankes bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide und Aehnliches. Ich darf deshalb nicht zweifeln, dass hierin einiges Wahre enthalten ist.[64])

Auch lehrt mich die Natur durch jene Gefühle des Schmerzes, des Hungers, des Durstes u. s. w., dass ich nicht blos, wie der Schiffer in dem Schiffe, in meinem Körper gegenwärtig bin, sondern dass ich mit ihm auf das Engste verbunden und gleichsam gemischt bin, so dass ich eine Einheit mit ihm bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, bei Verletzungen meines Körpers keinen Schmerz fühlen, sondern nur im reinen Wissen diese Verletzung bemerken, wie der

---

im Gegenstande, was diesen Wahrnehmungen entspricht, vorhanden sein; Desc. lässt nur dieses Etwas unbestimmt. Locke ging weiter und leugnete die Objektivität dieser materialen *(secondary qualities)* Bestimmungen gänzlich, und dieselbe Ansicht herrscht auch in der modernen Naturwissenschaft. Indess ergeben die „Prinzipien der Philosophie“, welche Desc. einige Jahre später veröffentlichte, dass er schon ganz auf dem Standpunkt von Locke steht und das Wirkliche für diese materialen Sinnesempfindungen nur in Bewegungen der kleinsten Theilchen der körperlichen Substanz setzt.

[64]) Desc. verwechselt auch hier das unmittelbare, durch keinen Schluss vermittelte Wissen von dem Gegenstande, was in dem Wahrnehmen enthalten ist, mit dem Schluss, welcher von dem Dasein eines Gefühls oder Begehrens auf das Dasein einer Ursache desselben geht. Letzteres Wissen ist kein Wahrnehmen und giebt auch über die Beschaffenheit dieser Ursache nicht die mindeste Auskunft, während bei dem Wahrnehmen der Inhalt der Vorstellung mit dem Inhalte ihres Gegenstandes identisch ist und hinter diesen ganz verschwindet.

Schiffer durch das Gesicht bemerkt, wenn etwas im Schiff zerbricht, und ebenso würde ich, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedürfte, dies ausdrücklich erkennen, ohne die verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Denn offenbar sind diese Empfindungen des Durstes, Hungers, Schmerzes nur gewisse verworrene Arten des Denkens, welche von der Einheit und gleichsam Vermischung der Seele mit dem Körper herkommen. [65])

Ich werde ferner von der Natur belehrt, dass meinen Körper verschiedene andere Körper umgeben, von denen ich einige aufzusuchen, andere zu vermeiden habe. Und offenbar schliesse ich aus der Wahrnehmung der sehr verchiedenen Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Härte und Aehnlichem, dass in den Körpern, wovon diese verschiedenen Sinneswahrnehmungen herkommen, gewisse ihnen entsprechende Unterschiede sein müssen, wenn sie auch vielleicht ihnen nicht ähnlich sind. Ebenso erhellt daraus, dass manche von diesen Wahrnehmungen mir angenehm und andere unangenehm sind, dass mein Körper, oder ich vielmehr als Ganzes, aus Körper und Seele bestehend, verschiedene Vortheile oder Schäden von den umgebenden Körpern erleiden kann.

Dagegen giebt es vieles Andere, das mich scheinbar die Natur auch gelehrt hat, was aber in Wahrheit nicht von ihr, sondern von einer gewissen Gewohnheit, voreilig zu urtheilen, herrührt, und was deshalb leicht falsch sein kann; z. B. dass jeder Raum, in dem nichts meine Sinne

---

[65]) Hier unterscheidet Desc. sehr richtig das Wissen um die körperlichen Zustände, welche den Schmerz und den Hunger bewirken, von diesem Schmerz und Begehren selbst. Er hätte daraus abnehmen können, dass diese Zustände der Seele eben nur Gegenstände des Wissens (oder der Selbstwahrnehmung) sind, aber nicht selbst ein Wissen, was einen Gegenstand spiegelt. Allein Desc. verfolgt diesen Unterschied nicht, sondern begnügt sich damit, diese seienden Zustände der Seele für ein verworrenes Wissen derselben zu erklären, was offenbar falsch ist; denn es fehlt bei ihnen immer das Wesentliche alles Wissens, das Spiegeln eines Anderen, während ihre Klarheit und Deutlichkeit nicht bezweifelt werden kann.

erregt, leer sei, dass in einem warmen Körper etwas mit der in mir enthaltenen Vorstellung der Wärme ganz Aehnliches enthalten sei, dass in dem Weissen oder Grünen dieselbe Weisse oder Grüne enthalten sei, die ich wahrnehme, in dem Bitteren oder Süssen derselbe Geschmack u. s. w.; auch dass die Gestirne, Thürme und alle entfernten Körper gerade die Grösse und Gestalt haben, die sie meinen Sinnen bieten, und Anderes dergleichen.[66])

Damit ich indess hier nicht undeutlich die Sache auffasse, muss ich genauer bestimmen, was ich eigentlich mit den Worten, dass die Natur mich etwas lehre, meine. Denn ich nehme hier die Natur in einem engeren Sinne als dem einer Zusammenfassung Alles dessen, was mir Gott gegeben hat. Denn in dem Zusammengefassten bezieht sich Vieles auf die Seele allein, z. B. wenn ich erkenne, dass Geschehenes nicht ungeschehen sein könne, und alles Andere, was nach dem natürlichen Licht sich versteht, und von dem hier nicht die Rede ist; ebenso Vieles, was blos den Körper betrifft, z. B. dass er abwärts drängt, und Aehnliches, was ich hier auch nicht behandle; sondern nur das, was mir als einem aus Leib und Seele Zusammengesetzten von Gott gegeben ist. Deshalb lehrt diese Natur zwar, das zu fliehen, was das Gefühl des Schmerzes veranlasst, und das zu suchen, was das Gefühl der Lust und Aehnliches veranlasst; allein sie lehrt uns nicht ausserdem, dass wir aus diesen Sinneswahrnehmungen ohne vorgängige Prüfung des Verstandes etwas über die ausser uns befindlichen Dinge folgern, weil die Wahrheit hierüber zu erkennen zur Seele allein und nicht zu dem Zusammengesetzten zu gehören scheint. Obgleich daher ein Stern mein Auge nicht mehr als das Licht

---

[66]) Desc. nennt dies eine Gewohnheit, voreilig zu urtheilen. Die Sinneswahrnehmungen mit dem Setzen ihres Inhaltes ausserhalb ihrer sind aber weder ein Urtheilen noch eine Gewohnheit, vielmehr eine Nothwendigkeit, die nicht abzuhalten ist, und ein unmittelbares, nicht erst durch das Denken und Urtheilen vermitteltes Wissen. Deshalb bestehen die Sinnestäuschungen schon bei den ersten Wahrnehmungen des Kindes, und deshalb unterliegen ihnen alle Menschen in gleicher Weise, was die blosse Gewohnheit nicht leisten könnte.

einer kleinen Kerze erregt, so ist doch darin kein realer oder positiver Drang zu glauben, dass der Stern nicht grösser sei; vielmehr habe ich dies in meiner Kindheit unverständiger Weise angenommen. Ebenso fühle ich bei Annäherung zum Feuer die Wärme, und bei zu grosser Annnäherung den Schmerz, aber deshalb besteht kein Grund dafür, dass in dem Feuer etwas dieser Wärme und diesem Schmerz Aehnliches enthalten sei, sondern nur, dass darin etwas von irgend einer Beschaffenheit enthalten ist, was diese Gefühle der Wärme und des Schmerzes in mir bewirkt. Ebenso folgt daraus, dass in einem Raume nichts meine Sinne erregt, nicht, dass kein Körper darin enthalten ist, sondern ich verkehre hier und in vielen anderen Fällen aus Angewöhnung die Ordnung der Natur, weil ich die Sinneswahrnehmungen, womit die Natur der Seele nur hat zeigen wollen, was dem Ganzen, dessen Theil sie ist, nützlich oder schädlich ist, und wie weit sie denn auch hinlänglich klar und deutlich sind, als sichere Regeln der unmittelbaren Erkenntniss für das Wesen der ausser uns befindlichen Körper benutze, obgleich sie darüber nur sehr dunkele und verworrene Auskunft geben. [67])

---

[67]) Auch hier vermengt Desc. die Sinneswahrnehmungen mit den Gefühlen. Bei letzteren hat er Recht; sie geben keine Auskunft über die Ursache, aus der sie entstehen, eben weil sie kein Wahrnehmen und kein Wissen sind. Wohl aber geschieht dies bei den Sinneswahrnehmungen; hier ist es eine Einrichtung der Natur (eine Nothwendigkeit), dass wir ihren Inhalt als einen ausser uns befindlichen Gegenstand nehmen, und dies geschieht unmittelbar, ist nicht abzuhalten und ist kein Denken und kein Folgern, was dem Wahrnehmen nicht zukäme. Nun unterliegen die Sinne allerdings auch den Täuschungen; allein dies beweist nicht, dass hier ein voreiliges Denken und Urtheilen stattfindet, sondern diese Täuschungen hängen mit den physischen Zuständen der Medien und der Sinnesorgane zusammen, und diese Täuschungen sind ebenso ein unmittelbares, nicht abzuhaltendes Wissen, wie das Wahre in der Wahrnehmung. Eben deshalb nennt man sie einen Schein, d. h. die Vergegenständlichung des Inhaltes ist auch hier nicht abzuhalten, und

Schon oben habe ich erkannt, wie meine Urtheile trotz der Güte Gottes falsch ausfallen können; allein hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit in Betreff dessen, was mir die Natur als zu erstreben oder zu fliehen zeigt, und ebenso in Betreff der inneren Sinne, wo ich Irrthümer bemerkt zu haben glaube, z. B. wenn Jemand, durch den angenehmen Geschmack einer Speise getäuscht, ein verborgenes Gift verschluckt. Aber selbst in diesem Falle treibt die Natur nur zur Erlangung dessen, was den angenehmen Geschmack enthält, aber nicht zu dem ihr völlig unbekannten Gift. Es kann deshalb daraus nur gefolgert werden, dass diese Natur nicht allwissend ist, was nicht wunderbar ist, da der Mensch ein beschränktes Ding ist, und ihm deshalb nur eine beschränkte Vollkommenheit zukommt.

Allein mitunter irrt man auch in dem, wozu die Natur treibt, wie z. B. die Kranken ein Getränk oder eine Speise verlangen, die ihnen bald darauf Schaden bringt. Es lässt sich hier vielleicht sagen, dass diese nur wegen ihrer verdorbenen Natur sich irren; allein dies hebt die Schwierigkeit nicht, weil der Kranke so gut wie der Gesunde das Geschöpf Gottes ist, und es ist deshalb bei jenem ebenso widersprechend, wenn er von Gott eine ihn betrügende Natur erhalten hat. Und so wie eine aus Rä-

---

nur das Denken kann mit Hülfe des Vergleichens und des Satzes des Widerspruches die Unwahrheit dieses Scheins ermitteln, ohne aber damit diesen Schein als Schein vertilgen zu können. Man denke nur an den Schein, dass der aufgehende Mond grösser erscheint als der hoch am Himmel stehende. Wäre hier nur ein voreiliges Urtheilen vorhanden, so würde dieser Schein mit der ersten Erkenntniss seiner Unwahrheit ebenso für immer verschwinden, wie ein Rechenexempel mich nicht mehr täuscht, sobald ich dessen Fehler einmal erkannt habe.

Diese feinen Unterschiede zwischen Wahrnehmen, Fühlen und Denken sind leider von jeher von den Philosophen vernachlässigt worden, und deshalb ihre beinahe durchgängige Verachtung und Vernachlässigung der Wahrnehmung und die vielen falschen Deduktionen, die seit Plato bis Hegel gegen sie aufgestellt worden sind.

dern und Gewichten gefertigte Uhr nicht weniger genau alle Naturgesetze befolgt, wenn sie schlecht gefertigt ist und die Zeit schlecht anzeigt, als wenn sie allseitig den Wünschen des Künstlers entspricht, so betrachte ich auch den menschlichen Körper als eine Art Maschine, welche aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass sie, auch wenn keine Seele in ihr bestände, doch alle die Bewegungen vollziehen würde, welche in ihr ohne Geheiss des Willens und deshalb nicht von der Seele ausgehen. Daher sehe ich leicht ein, dass es bei ihm ebenso natürlich ist, wenn er z. B. an der Wassersucht krank ist und deshalb an Trockenheit des Schlundes leidet, welche in der Seele das Gefühl des Durstes erregt, dass dann seine Nerven und andere Körpertheile davon ebenso erregt werden, und er den Trank nimmt, welcher die Krankheit steigert, als wenn er ohne einen solchen Fehler durch eine ähnliche Trockenheit des Schlundes veranlasst wird, einen ihm nützlichen Trank zu nehmen. Und obgleich ich mit Rücksicht auf den vorhergesetzten Zweck der Uhr sagen kann, dass sie von ihrer Natur abweicht, und ebenso auch von der Maschine des menschlichen Körpers als zu den in ihr gewöhnlichen Bewegungen gefertigt meinen kann, dass sie von ihrer Natur abweicht, wenn ihr Schlund trocken ist, während doch das Trockene zu ihrer Erhaltung nichts taugt: so bemerke ich doch, dass diese Auffassung der Natur von der anderen sehr verschieden ist. Denn diese ist nur ein Name, welcher von der denkenden Vergleichung des kranken Menschen und der schlechten Uhr mit der Vorstellung des gesunden Menschen und der guten Uhr abhängt, und welche den Dingen, von denen sie ausgesagt wird, äusserlich bleibt; unter jener Natur verstehe ich aber etwas in den Dingen wirklich Vorhandenes, was deshalb nicht ohne Wahrheit ist.

Wenn indess auch im Hinblick auf den an der Wassersucht leidenden Körper es nur eine äusserliche Bezeichnung ist, wenn seine Natur verdorben genannt wird, weil sie einen trockenen Schlund hat und doch keines Trankes bedarf, so ist es doch im Hinblick auf das Zusammengesetzte oder auf die mit dem Körper geeinte Seele kein blosser Name, sondern ein wirklicher Irrthum der Natur,

dass sie da dürstet, wo der Trank ihr schädlich ist. Es ist deshalb noch zu untersuchen, wie es sich mit der Güte Gottes verträgt, dass die Natur in diesem Sinne trügerisch ist. [68])

Ich bemerke nämlich, dass vorzüglich darin ein grosser Unterschied zwischen Seele und Körper ist, dass der Körper seiner Natur nach immer theilbar ist, die Seele aber durchaus untheilbar. Denn wenn ich hierbei mich als denkendes Wesen betrachte, so kann ich keine Theile in mir erkennen, sondern sehe mich nur als ein einiges und vollständiges Wesen; und obgleich mit dem ganzen Körper die ganze Seele geeint zu sein scheint, so kann man doch einen Fuss oder einen Arm oder irgend ein Glied des Körpers abschneiden, ohne dass der Seele dadurch etwas abgenommen wird. Auch können die Vermögen, zu wollen, wahrzunehmen, einzusehen u. s. w., nicht ihre Theile genannt werden, weil es ein und dieselbe Seele ist, welche will, welche wahrnimmt, und welche einsieht. [69]) Umgekehrt kann ich keine körperliche oder

---

[68]) Die ganze nun folgende Ausführung hat nur den Zweck, die Täuschungen im Wahrnehmen und Begehren der äusseren Dinge, welchen der Mensch unterliegt, mit dem nicht trügerischen Wesen Gottes als seines Schöpfers zu vereinigen. Sie hat also für die Gegenwart, welche den theologischen Begriff von Gottes Allmacht von der Wissenschaft fernhält, kein Interesse mehr; es ist nur ein Stück teleologischer Betrachtung, welche damit von selbst überflüssig wird, dass die moderne Naturwissenschaft keinen Zweck in der Natur mehr anerkennt. Nur für Philosophen, die noch an dem theistischen Begriff Gottes festhalten, kann das Folgende eine sachliche Bedeutung haben.

Dies hindert aber nicht, dass diese Ausführung ein belehrendes Beispiel giebt, wie die scholastische Philosophie sich mit der Theologie stets zu vertragen verstand, und wie selbst Desc. mit seinem grossen Geiste noch ganz in diesem Gehorsam befangen ist.

[69]) Das Scholastische dieser Wendung ist leicht zu erkennen; der Grund: „weil es ein und dieselbe Seele ist, welche“ u. s. w., ist gerade das, was erst zu beweisen ist. Auch brauchen die Theile der Seele ja nicht neben

ausgedehnte Sache vorstellen, die ich nicht in Gedanken leicht theilte und dadurch erkennte, dass sie theilbar ist. Dies allein würde hinreichen, um mich zu belehren, dass die Seele vom Körper durchaus verschieden ist, wenn ich es nicht schon anderwärts wüsste.

Ich bemerke ferner, dass die Seele nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern nur von dem Gehirn, und vielleicht nur von einem kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn enthalten sein soll. So oft dieser Theil sich in demselben Zustande befindet, stellt er der Seele dasselbe dar, wenngleich die übrigen Theile des Körpers sich verschieden verhalten mögen, wie unzählige Versuche beweisen, die ich hier nicht herzuzählen brauche. [70])

Ich bemerke ferner, dass die Natur des Körpers so beschaffen ist, dass kein Theil von einem anderen etwas entfernten Theile bewegt werden kann, ohne dass er nicht ebenso von jedem dazwischen liegenden ebenso bewegt

---

einander zu bestehen, sie können in einander bestehen. Es gehört diese Frage der Einheit der Seele zu den schwierigsten Aufgaben der Philosophie, weshalb sie hier nicht erschöpft werden kann. Näheres ist ausgeführt B. I. 55 und B. XX. 36. Innerhalb des Thierlebens scheint bei der Fortpflanzung durch Theilung in den unteren Klassen und Infusorien wirklich eine Spaltung des Seelischen zu geschehen, und selbst bei der Bildung des Eies in dem Eierstock der Frauen und des Samens in den Hoden des Mannes könnte man von einer Theilung der menschlichen Seele sprechen; denn auch die geistigen Eigenschaften, Talente, Neigungen, Temperamente u. s. w. gehen von den Eltern auf die Kinder über und können deshalb, wenn Seele und Körper verschieden sind, nur von der Seele stammen und aus ihr ausgesondert sein.

[70]) Es ist dies die bekannte Hypothese des Desc. von der Zirbeldrüse inmitten des Gehirns, welche mit Hülfe der Lebensgeister den Vermittler zwischen Leib und Seele bildet. In der Abhandlung über die Leidenschaften wird diese Hypothese ausführlich von Desc. entwickelt. Spinoza erwähnt ihrer in der Vorrede zu dem 5. Buche seiner Ethik und giebt schon dort eine Widerlegung derselben.

werden könnte, wenn auch der entferntere sich ruhig verhielte. Wenn z. B. bei einem Seile A, B, C, D dessen letzter Theil D gezogen wird, so wird sich der erste A nicht anders bewegen, als wenn er nur von den zwischen liegenden Theilen B und C gezogen würde und der letzte D unbewegt bliebe. In ähnlicher Weise lehrt die Physik, dass, wenn ich am Fusse Schmerz fühle, dieses Gefühl mit Hülfe der in dem Fusse verbreiteten Nerven erfolgt, die gleich einem Seile von da zum Gehirn sich erstrecken, und wenn sie im Fusse angezogen werden, auch die inneren Theile des Gehirns, zu denen sie sich erstrecken, anziehen und eine Bewegung in ihnen veranlassen, welche von der Natur so eingerichtet ist, dass sie in der Seele das Gefühl eines in dem Fusse befindlichen Schmerzes veranlasst. Da indess diese Nerven das Schienbein, die Schenkel, die Lenden, den Rücken und den Hals durchlaufen müssen, um vom Fusse nach dem Gehirn zu gelangen, so kann es kommen, dass, wenn auch der in dem Fusse befindliche Theil nicht berührt wird, sondern nur ein mittlerer, doch dieselbe Bewegung in dem Gehirn erfolgt, als wenn der Fuss beschädigt würde. Die Seele muss dann nothwendig denselben Schmerz fühlen, und dasselbe muss man für jeden anderen Sinn annehmen. [71])

---

[71]) Diese Erklärung der bekannten Täuschungen Amputirter stimmt zugleich mit der noch heute geltenden. Die Hauptfrage bleibt aber immer: weshalb verlegt die Seele auch bei dem gesunden Fusse den Schmerz in das Ende des Nerven, also in den Fuss, und nicht in die nächste Stelle, das Gehirn? Hierfür bleibt Desc. und ebenso die moderne Wissenschaft die Erklärung schuldig, und sie wird nie erlangt werden können, weil es sich um einen Uebergang aus der Seele in den Körper handelt, dessen Erkenntniss nach der Natur unserer beiden Wahrnehmungsarten uns unerreichbar ist (B. I. 67). Ebenso wenig wird diese Schwierigkeit dadurch gelöst, dass man den Unterschied von Körper und Seele leugnet und die Einheit beider setzt, wie Spinoza thut. Da dies keine volle Einerleiheit (Identität) sein kann, so bleiben auch da die Unterschiede in diesem Einen, und die Frage kehrt wieder: wie kann die eine Bestimmung (das Körperliche) auf die andere (das Seelische, sei es was es wolle)

Ich bemerke endlich, dass, da jede von den Bewegungen in dem Theile des Gehirns, welcher die Seele unmittelbar erregt, nur eine und dieselbe Empfindung in ihr erweckt, nichts Besseres hierbei ausgedacht werden kann, als wenn sie diejenige Empfindung erweckt, die unter allen möglichen am meisten und häufigsten zur Erhaltung des gesunden Menschen beiträgt. Nun lehrt die Erfahrung, dass alle von der Natur uns zugetheilten Sinne von dieser Beschaffenheit sind, und dass deshalb Alles in ihnen die Macht und Weisheit Gottes bekundet. Wenn z. B. die Fussnerven heftig und ungewöhnlich bewegt werden, so giebt diese durch das Rückenmark zu dem Innern des Gehirns dringende Bewegung der Seele das Zeichen zu einer Empfindung, nämlich eines gleichsam im Fusse befindlichen Schmerzes, und so wird die Seele veranlasst, die Ursache desselben, als dem Fusse schädlich, möglichst zu entfernen.

Die menschliche Natur konnte aber von Gott auch so eingerichtet werden, dass dieselbe Bewegung im Gehirn etwas Anderes der Seele darstellte, etwa sich selbst, wie sie in dem Gehirn vorgeht, oder wie sie im Fusse ist, oder wie sie in den Zwischenstellen ist, oder irgend etwas Anderes; aber Alles dies würde nicht in gleicher Weise zur Erhaltung des Körpers beigetragen haben.

Ebenso entsteht, wenn man des Trinkens bedarf, davon eine Trockenheit in der Kehle, welche deren Nerven und mittelst dieses das Innere des Gehirns anregt. Diese Bewegung erweckt in der Seele das Gefühl des Durstes, weil bei diesem ganzen Vorgang wir nichts Nützlicheres erfahren konnten, als dass wir des Trinkens zur Erhaltung der Gesundheit bedürfen, und so verhält es sich auch mit dem Uebrigen. [72])

---

wirken? wobei der Umstand, dass beide eine Einheit bilden, nicht im Mindesten weiterhilft.

[72]) Die Schwäche dieser Rechtfertigung Gottes wegen der Sinnestäuschung und falschen Begierden wird der Leser leicht bemerken. Es ist derselbe Grundgedanke, den Leibniz später in seiner Theodicee weiter ausgeführt hat; nämlich Gott hat die Welt so gut geschaffen, als es anging. Allein wenn Gott allmächtig ist, so gab es für ihn keine Schranken, die er hätte innehalten müssen.

Hieraus erhellt offenbar, dass es der unermesslichen Güte Gottes nicht widerspricht, wenn die Natur des aus Seele und Körper bestehenden Menschen mitunter getäuscht wird. Denn es kann allerdings nicht im Fusse, sondern in einem anderen Theile des von dem Fusse zu dem Gehirn gehenden Nerven oder in dem Gehirn selbst ein Umstand dieselbe Bewegung veranlassen, wie sie durch Beschädigung des Fusses erfolgt, und es wird auch dann der Schmerz in dem Fusse gefühlt werden, und der Sinn wird natürlich getäuscht werden, weil dieselbe Bewegung im Gehirn immer dieselbe Empfindung in der Seele erwecken muss. Allein da diese Bewegung weit häufiger von einer den Fuss verletzenden Ursache zu entstehen pflegt, als von einer anderwärts befindlichen Ursache, so ist es vernünftig, dass sie der Seele den Schmerz viel mehr als in dem Fusse, wie in einem anderen Theile befindlich, darstellt. Und wenn in einem Falle die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, aus einer zur Gesundheit des Körpers führenden Ursache, sondern aus einem anderen entsteht, wie es bei den Wassersüchtigen der Fall ist, so ist es viel besser, dass sie da getäuscht werde, als umgekehrt immer dann, wenn der Körper gesund ist. Gleiches gilt von den übrigen Fällen.

Diese Erwägung hilft mir nicht blos, alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen ist, zu erkennen, sondern sie auch zu vermeiden oder zu berichtigen. Denn wenn ich weiss, dass alle Sinne in Betreff dessen, was dem Körper nützlich ist, viel öfter das Wahre als das Falsche

---

Es ist dies einer von den vielen Widersprüchen, in die das Denken durch die Steigerung der Eigenschaften Gottes in das Unendliche verwickelt wird, und mit deren Lösung die Scholastik des Mittelalters sich vorwiegend beschäftigt hat. Trotz allen Scharfsinns, der dazu aufgeboten wurde, konnte der Widerspruch nicht beseitigt werden; er brach immer wieder hervor und trennte die Philosophie zuletzt von der Theologie. Erst sehr spät erkannte man, dass es nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein kann, sich mit dergleichen Widersprüchen und Schwierigkeiten zu mühen, die ihren Ursprung nur in dem G l a u b e n haben, d. h. in den Bildungen eines in dem Dienst der Gefühle stehenden verbindenden Denkens (B. I. 85. 89).

anzeigen, und ich immer mehrere Sinne zur Prüfung der Sache verwenden kann und ausserdem auch das Gedächtniss, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verbindet, und den Verstand, welcher alle Ursachen des Irrthums durchschaut, hier benutzen kann, so brauche ich nicht mehr zu fürchten, dass das von den Sinnen mir täglich Gebotene falsch sei, und jene übertriebenen Zweifel sind als lächerlich zu beseitigen. [73]) Dies gilt vorzüglich von dem wichtigsten in Betreff des Träumens, was ich von dem Wachen nicht unterscheide. Denn jetzt erkenne ich, dass beide darin sehr unterschieden sind, dass die Träume in dem Gedächtniss niemals mit den übrigen Handlungen des Lebens verbunden werden, wie es mit dem, was der Wachende erlebt, geschieht. Denn wenn mir im Wachen plötzlich Jemand erschiene und gleich wieder verschwände, wie es in den Träumen geschieht, so dass ich weder sähe, woher er käme, noch wohin er ginge, so würde ich es nicht mit Unrecht für eine blosse Erscheinung oder für ein Phantasiebild im Gehirn, aber nicht für einen wirklichen Menschen halten. Wenn ich aber von dem, was geschieht, genau bemerke, woher, wohin und wann es sich ereignet, und diese Wahrnehmungen ohne Unterbrechung mit dem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so bin ich ganz gewiss, dass es mir nicht im Traume, sondern im Wachen begegnet. Auch brauche ich über die Wahrheit dessen selbst nicht im Mindesten zu zweifeln, wenn ich alle Sinne, das Gedächtniss und den Verstand zu der Prüfung hinzunehme und von keinem dieser mir Etwas gemeldet wird, was dem Uebrigen widerspricht. [74]). Denn da Gott nicht

---

[73]) So wie früher Desc. seine Zweifel übertrieben hat und dies hier selbst anerkennt, so übertreibt er hier wieder das Vertrauen auf die Sinne. Es ist richtig, dass das Beobachten und Denken Mittel bietet, die Sinnestäuschungen zu erkennen und abzuhalten; allein dies beweist noch nicht, dass der Rest die Wahrheit sei. Auch hier muss man sich mit der Nothwendigkeit des I. Fundamentalsatzes begnügen, aber nicht den Schein eines Beweises herbeischaffen wollen.

[74]) Dieser Beweis für die Wahrheit des im wachen Zustande stattfindenden Erkennens wird von Desc. auf den Zusammenhang gestützt, der hier zwischen den einzelnen

trügerisch ist, so folgt, dass ich überhaupt in solchen Fällen nicht getäuscht werde. Da indess die Nothwendigkeit des Handelns nicht immer eine solche Frist zur genauen Untersuchung gestattet, so muss man zugestehen, dass das menschliche Leben in Bezug auf die Einzelheiten oft den Irrthümern ausgesetzt bleibt, und man muss die Schwäche unserer Natur anerkennen. [75])

Ende.

Vorstellungen unter sich und mit dem früher Erkannten besteht. Sicherlich ist dies ein Grund, den wachen Zustand als einen höheren gegen den Zustand des Träumens zu nehmen und das Fürwahrhalten im Wachen über das Fürwahrhalten im Traume zu stellen; allein ein Beweis für die Wahrheit der Erkenntniss im wachen Zustande ist auch damit nicht geliefert, sondern nur höchstens eine Wahrscheinlichkeit, dass das Wissen im Wachen der Wahrheit näher steht als im Traume. Es bleibt auch hier die Möglichkeit, dass ein noch höherer, das Sein tiefer und richtiger erfassender Wissenszustand bestehen kann als der unsrige während des Wachens, und dass letzterer sich zu demselben vielleicht gerade so verhält wie unser Träumen zu unserem Wachen. Nur weil wir diesen höheren Zustand in diesem Leben nie erreichen, scheint uns der wache Zustand dieses Lebens als der wahre und höchste. — Man sieht also, dass auch auf diesem Wege kein Beweis für die Fundamentalsätze erlangt werden kann; es bleibt dabei: wir müssen uns mit der ihnen anhaftenden Nothwendigkeit, ihnen zu glauben, begnügen.

[75]) Blickt man hier am Schluss dieses berühmten Werkes auf seinen Inhalt zurück, so erhellt, dass sein Titel seine Aufgabe richtig bezeichnet. Es handelt sich darin um die Aufsuchung der Fundamente der Wahrheit und somit um die erste Philosophie, d. h. um die Grundlage der Philosophie. Das Werk gehört deshalb zur Philosophie des Wissens im Sinne des Realismus (B. I. 95).

Diese Frage nach den Grundlagen der Erkenntniss war vor Desc. noch nie so rein gestellt und für sich behandelt worden. Im Alterthum war sie von den Skeptikern und von Aristoteles wohl viel berührt worden, aber nirgends mit dem tiefen Ernst wie hier und mit den

Hülfsmitteln, welche die Scholastik seitdem beschafft hatte. Im Mittelalter war man durch die Unterwerfung des Wissens unter den Glauben ganz davon abgekommen; kein Wunder also, dass dieses Werk, welches plötzlich die ausgetretenen Wege verliess, eine tiefe Erregung innerhalb der Geister hervorbrachte, deren Wirkungen durch die späteren Jahrhunderte überall sichtbar sind und diese Frage nach den Fundamenten und den Grenzen der menschlichen Erkenntniss zu der wichtigsten erhoben haben, womit seitdem die Philosophie sich beschäftigt hat.

Trotz der aufrichtigen Religiosität von Desc. und trotz seiner wiederholten ausdrücklichen Versicherung, die Religion über die Vernunft zu stellen, hat doch in Wahrheit in diesem Werke der menschliche Geist sich zuerst gründlich von den Fesseln des Glaubens befreit; mit ihm ist der Bruch zwischen Religion und Philosophie vollzogen, und Alles, was seitdem hierin geschehen ist, ruht auf dieser That des Desc. und verschwindet in seiner Bedeutung gegen diese.

Geht man aber auf den Inhalt des Werkes ein, so zeigt sich die darin gegebene Lösung der Frage nicht von gleicher Bedeutung. Es ist hier Desc. so wie später Kant gegangen. Die Stellung der Frage ist bei Beiden unendlich bedeutsamer als die von ihnen gegebene Lösung. Desc. fragt: Was ist das Kennzeichen der Wahrheit? Kant fragt: Worauf beruhen die allgemeinen, in den Wissenschaften vorhandenen synthetischen Urtheile? Das sind Fragen, die, einmal gestellt, auf Jahrhunderte die Geister beschäftigen und zur Besinnung bringen; aber die Lösung des Desc.: „*Cogito, ergo sum*", und die von Kant: „Alle Bestimmungen der Dinge sind nur Formen des eigenen Denkens, welche der Mensch ihnen überzieht, weil sie ohnedem keinen Gegenstand der Erfahrung ausmachen können", bleiben beide hinter der Grösse der Frage zurück.

Der fundamentale Irrthum des Desc. in diesem Werke ist, dass er meint, die Grundlagen der Erkenntniss und Wahrheit müssten sich beweisen lassen. In dem Suchen nach diesen Beweisen reisst Desc. in masslosem Eifer zunächst alle Fundamente nieder und lässt dem Zweifel an Allem freies Spiel. Desc. überschätzte die Bedeutung

dieses Anfangs. Im Ernst genommen giebt es aus diesem Zweifel keine Rückkehr; das einzig Konsequente ist dann, mit den griechischen Skeptikern bei dem Zweifel, als dem Letzten, stehen zu bleiben. Allein dies wagte Desc. nicht; er musste deshalb von dem Zweifeln wieder ablassen und nach dem festen Punkte suchen, wo für den Menschen die Wahrheit quillt. Für das Finden dieser Quelle hilft also jener abstrakte allgemeine Zweifel gar nichts; er ist ein blendendes Portal, hinter dem die Wüste sich ebenso fortsetzt, wie sie vor ihm begonnen hat. Die Quelle kann nur durch Beobachtung gefunden werden. Und in Wahrheit findet auch Desc. die seine nur auf diesem Wege.

Sein „*Cogito, ergo sum*“ ruht auf der Selbstbeobachtung. Das *cogitare* hat allerdings das Wissen von sich schon unmittelbar an sich; allein in ihm steckt nicht das „*sum*“, sondern dies steckt in dem *cogito*, in dem „ich denke“. In dem Ich ist immer auch ein Sein, was selbst Fichte nicht hat verneinen können, und dieses Sein, das Ich, wird nicht durch das *cogitare* desselben erkannt, sondern durch die Selbstwahrnehmung. Dieses *cogitare* ist nur ein Modus des Ich's (der Substanz), wie Desc. ausdrücklich anerkennt; das Sein des Ich's wird deshalb nicht aus dem *cogitare* abgeleitet, sonst wäre der Satz ein Schluss, was er nach des Desc. ausdrücklichem Protest nicht sein soll; vielmehr ruht der Satz auf dem „natürlichen Licht“, wie Desc. sich ausdrückt, d. h. auf der Selbstwahrnehmung, welche eben als solche mit der vollen Ueberzeugung ihrer Wahrheit verknüpft ist (B. I. 69).

Anstatt aber die Natur dieser Selbstwahrnehmung näher zu untersuchen, hält sich Desc. nur an das Resultat, an die „Klarheit und Deutlichkeit“ des Satzes, und so geräth er auf den Abweg, die Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung zu dem Kriterium ihrer Wahrheit zu erheben, ein Kriterium, was entweder eine reine Tautologie ist oder das unsicherste und gefährlichste Kennzeichen der Wahrheit, was nur gefunden werden kann. Denn wo giebt es einen Irrthum, von dem nicht irgend Jemand die Wahrheit behauptet hätte, weil er „klar und deutlich“ seinen Inhalt erkannt zu haben meinte. Ebenso sind alle auf Sinnestäuschungen beruhenden Vorstellungen

über Grösse, Gestalt, Bewegung der Gegenstände völlig klar und deutlich und dennoch unwahr. Und wenn Desc. die Vorstellungen der materialen Eigenschaften der Dinge (Farbe, Ton, Wärme u. s. w.) für verworren erklärt, weil diese Vorstellungen nicht anzeigen, **was** die Farbe, der Ton, die Wärme sei, so ist das reine Willkür; denn die Farbe ist eben nichts weiter als Farbe, und der Ton nichts als Ton. Es ist nur die Willkür der Atomistik, welche die Farbe und den Ton in Schwingungen der Aether- oder Luftatome umwandelt und deshalb behauptet, die Sinne gäben hier nur ein verworrenes Vorstellen; vielmehr ist die Vorstellung der Farbe, des Tones u. s. w. so klar wie die des Dreiecks und der Bewegung, und diese Klarheit wird dadurch nicht aufgehoben, dass die Wissenschaft eine Hypothese aufstellt, wonach diese materialen Eigenschaften keine Gegenständlichkeit haben sollen. Man kann dies zugeben, aber dann folgt nicht, dass diese Vorstellungen verworren sind, sondern dass das Kriterium der Wahrheit, was Desc. in der Klarheit und Deutlichkeit aufstellt, nicht richtig ist.

Nachdem Desc. so weit gekommen, fühlt er selbst, dass gegen den allgemeinen Zweifel oder gegen die schrankenlose Möglichkeit des Anderssein all diese Sätze nicht ausreichen, und deshalb holt er nun den Begriff Gottes herbei; damit wird zunächst diese schrankenlose Möglichkeit in die Allmacht Gottes umgewandelt. Hiermit wäre nun nichts gewonnen; allein da Gott nicht blos allmächtig, sondern auch höchst wahrhaftig ist, so kann er uns nicht täuschen, und deshalb ist das klar und deutlich Erkannte die Wahrheit.

Desc. legt gerade auf diesen Theil seines Werkes, welcher zugleich die Beweise für das Dasein Gottes enthält, den höchsten Werth. Dass diese Beweise sich im Zirkel drehen, ist bereits in den Erläuterungen dazu angedeutet worden; sie sind in keinem Falle für die Begründung der Fundamente der Erkenntniss zu benutzen; aber selbst wenn diese Fundamente anerkannt werden, behalten diese Beweise Fehler, welche bekanntlich **Kant** zuerst mit voller Entschiedenheit aufgedeckt hat. Das religiöse Gefühl Desc.' verdeckte ihm diesen Fehler, und so glaubte er damit sein Ziel erreicht und den Beweis

für die Fundamente der Erkenntniss und zugleich für das Dasein Gottes gefunden zu haben, aus dem dann als Folgesätze das selbstständige Bestehen und die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein der äusseren Dinge, so weit sie klar und deutlich erkannt werden, sich ergeben, womit das Werk abschliesst.

Es ist merkwürdig, dass, wenn man später auch diese Beweise des Desc. verlassen hat, man doch bis auf den heutigen Tag so ziemlich in allen Systemen bei der von Desc. aufgestellten Ansicht verblieben ist, dass die Fundamente der Erkenntniss bewiesen werden können. Man hat nur in der Art der Beweise gewechselt, aber die Beweise hat man immer nicht blos für möglich, sondern auch für die erste Pflicht der Philosophie gehalten; gerade darauf ruht der Stolz der Philosophen. Nur einzelne Denker, wie Hume in England und Jacobi in Deutschland, machen eine Ausnahme, die aber wenig beachtet worden.

Es ist indess nöthig, dass man endlich anerkenne, diese Fundamente seien nicht zu beweisen, und dass Alles, was man dafür beibringt, ein hohles Gerede und ein schwächliches Spinngewebe ist, was zerreisst, so wie man es begreift. Vom Wissen giebt es keinen beweisbaren Uebergang zum Sein. Hier kann man nur der Nothwendigkeit sich fügen, die in der Seele der Wahrnehmung von Natur angeheftet ist. Anstatt hier mit vergeblichen Beweisen sich zu mühen, sollte jedes System lieber die von ihm anerkannten Fundamente der Erkenntniss in voller Reinheit und Bestimmtheit voranstellen und im Fortgang seiner Darstellung mit Strenge und Ausdauer daran festhalten. Dies würde die philosophischen Untersuchungen ausserordentlich erleichtern und fördern, während jetzt die meisten davon ganz absehen und von dem Allerverschiedensten im Laufe der Darstellung Gebrauch machen, je nachdem es ihnen passt. Man trägt selbst kein Bedenken, die Moral herbeizuziehen, wo die anderen Beweismittel versagen; man appellirt alsdann an das sittliche Gefühl und meint gerade damit sich auf den höchsten Standpunkt zu erheben. Leider hat sogar Fichte hierfür ein beklagenswerthes Beispiel gegeben, dem Chalybäus und viele Andere gefolgt sind. Selbst schon bei Kant

zeigen sich Spuren davon; man sehe B. VIII. 57. Was ist dies anders als ein Rückfall in das Mittelalter; da stützte man die Wahrheit auf die Religion, in der Gegenwart auf die Moral; für die Philosophie ist aber die eine Stütze so schwach wie die andere.

Kehren wir zu Desc. zurück, so sehen wir diesen grossen Geist sich hier an dieser Unmöglichkeit abmühen, die Fundamente der Erkenntniss zu beweisen. Es macht einen peinlichen Eindruck, wenn man sieht, wie dieser mächtige Geist dagegen ankämpft und alle Mittel versucht, welche der Scharfsinn und die Schulweisheit auffinden können, um die Aufgabe zu lösen. Selbst die Begriffe von Substanz, von formaler und objektiver Realität und Anderes holt er aus der scholastischen Rüstkammer herbei, die er sonst so gern sich vom Leibe hält, nur um sein Ziel zu erreichen; und doch sehen wir diesen tiefen Denker sich dabei nur in einem Zirkel drehen, aus dem er trotz aller Anstrengung nicht herauskommt. So hat dies Werk von Desc. hauptsächlich einen nur negativen Werth dadurch, dass die Vergeblichkeit des von einem so tiefen Denker begonnenen Unternehmens die Unmöglichkeit der Aufgabe von Neuem bestätigt.

Vier Jahre nach diesem Werke veröffentlichte Desc. seine „Prinzipien der Philosophie". In dem ersten Theile derselben giebt er eine Darstellung der Prinzipien der Erkenntniss und wiederholt da die hier in freier und lebendigen Darstellung gebotenen Gedanken nach einer strengeren synthetischen Methode. Diese Prinzipien, welche hier als die dritte Abtheilung der philosophischen Werke von Desc. folgen werden, bieten deshalb Anlass zu einer interessanten Vergleichung des Inhaltes beider Werke; eines wird durch das andere ergänzt. Indem aber Desc. in diesen „Prinzipien der Philosophie" dann auf das Gebiet der Natur übergeht, betritt er damit die wahre Domäne seines Geistes; erst hier findet er Gelegenheit, den Scharfsinn, die Kombinationsgabe und die Umsicht glänzen zu lassen, mit denen er an die hier auftretenden Probleme der Entstehung der Welt und der Elemente der Erde herantritt. Seine tiefen Kenntnisse in der Mathematik und Mechanik zeigen sich hier in glänzender Weise, und wenn auch das physikalische System des Desc. von Newton überholt und

durch die Aufstellung der allgemeinen Gravitation antiquirt worden ist, so bleiben doch gegen diese anziehende Kraft des Stoffes so viele philosophische Bedenken, die auch Newton anerkennt, dass noch heute das System des Desc., welcher die Welt ohne solche in die Ferne wirkenden Kräfte zu konstruiren versuchte, von hohem Interesse ist, und Vieles davon noch heute seine Gültigkeit hat.

Es kann deshalb nur gerathen werden, dem Studium der „Meditationen" das der „Prinzipien der Philosophie" unmittelbar folgen zu lassen. Insbesondere wird daraus erhellen, dass die grössten Verdienste des Desc. um den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss nicht in den Meditationen zu suchen sind, wie man bisher gemeint, sondern in den besonderen Wissenschaften der Mathematik, Mechanik und Physik. Während in den höheren Gebieten der Philosophie Desc. sich noch nicht aus dem Netz der scholastischen Begriffe zu befreien vermochte, während hier sein Denken durch seinen christlichen Glauben theils gehemmt, theils auf falsche Wege geführt wurde, tritt dagegen in den Gebieten jener besonderen Wissenschaften die Kraft seines Geistes in voller Freiheit hervor und erreicht Resultate, die für die Philosophie der Natur noch gegenwärtig von der höchsten Bedeutung sind. Wer die Schwierigkeiten kennt, in welche die moderne Naturwissenschaft in ihren obersten Begriffen sich verwickelt, Schwierigkeiten, die bis zu Widersprüchen fortschreiten, der wird noch heute sich achtungsvoll verneigen vor der Einfachheit der Begriffe, mit denen Desc. an diese Aufgaben getreten ist; ja es ist nicht vorauszusehen, wie weit die moderne Physik in ihren höchsten Begriffen sich denen des Desc. wieder nähern wird, wenn das grosse Problem der Gegenwart, die Zurückführung des Lichtes, der Wärme, der magnetischen und elektrischen Erscheinungen auf ein Prinzip, mit den bisherigen Begriffen nicht gelingen sollte.

Anhang.[76)]

Die auf geometrische Art geordneten Gründe, welche das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von ihrem Körper beweisen.

Definitionen.

1. Unter dem Namen Denken befasse ich Alles, was so in uns ist, dass wir dessen uns unmittelbar bewusst sind. Deshalb ist jedes Wollen, Einsehen, bildliche Vor-

---

76) In der zweiten Reihe von Entgegnungen, welche in Folge der Aufforderung des Desc. ihm gegen seine Untersuchungen zugingen, wird am Schlusse der Wunsch ausgesprochen, er möge die Hauptsätze seines Werkes in eine geometrische Form kleiden, wo mit Definitionen, Axiomen und Postulaten begonnen und daraus das Folgende in einzelnen Lehrsätzen in geometrischer Art bewiesen werde.

Desc. antwortet darauf wörtlich:

„Auf Ihren Rath zu einer geometrischen Behandlung, damit der Leser den Inhalt mit einem Blick überschauen könne, erwidere ich, dass ich dies schon früher gewollt habe und auch jetzt noch in der folgenden Weise beabsichtige.

„Ich unterscheide nämlich in der geometrischen Methode zweierlei: die Ordnung und die Art des Beweisens.

„Die Ordnung besteht lediglich darin, dass das Vor-

stellen und sinnliche Wahrnehmen ein Denken. Ich habe

---

gehende ohne das Spätere verständlich sei, und dass das Spätere so geordnet sei, dass der Beweis sich lediglich auf das Vorgehende stütze. Diese Ordnung habe ich bereits nach Möglichkeit in meinen Meditationen einzuhalten gesucht. Deshalb habe ich nicht schon in der zweiten, sondern erst in der sechsten den Unterschied zwischen Seele und Körper behandelt, und deshalb habe ich in der ganzen Abhandlung Vieles nicht berührt, weil es weitere vorausgehende Erklärungen erfordert haben würde.

„Die Beweise sind zwiefach, entweder geschehen sie analytisch durch Auflösung oder synthetisch durch Verbindung.

„Die Analyse zeigt den richtigen Weg, auf dem eine Sache methodisch gefunden worden ist; sie zeigt, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen. Folgt der Leser ihr aufmerksam und übersieht nichts, so versteht er die Sache nach diesem Beweise so vollständig, und sie ist so genau sein Eigenthum, als wenn er sie selbst entdeckt hätte. Aber eigensinnige oder unaufmerksame Leser lassen sich damit schwer überzeugen; denn wenn der geringste Punkt ausgelassen wird, tritt die Nothwendigkeit der Schlussfolgerung nicht hervor. Auch pflegt man selbstverständliche Dinge nicht in dieser Weise zu behandeln, obgleich gerade diese die meiste Aufmerksamkeit verdienen.

„Dagegen zeigt die Synthese auf dem entgegengesetzten Wege in Prüfung der Ursachen nach ihren Wirkungen, obgleich ihre Beweise auch oft von den Ursachen zu den Wirkungen gehen, deutlich, was ihre Folgerungen enthalten. Sie braucht eine lange Reihe von Definitionen, Postulaten, Axiomen, Lehrsätzen und Aufgaben, und wird eine Folgerung bestritten, so zeigt sie, wie sie aus dem Vorgehenden sich ergiebt. Dadurch erzwingt sie sich selbst bei einem hartnäckigen und eigensinnigen Leser dessen Zustimmung; aber sie befriedigt nicht so wie die Analyse, da sie nicht den Weg zeigt, auf dem die Sache gefunden worden ist.

„Die alten Geometer pflegten sich nur der Synthese in ihren Schriften zu bedienen; sie kannten wohl die Analyse, aber wahrscheinlich stellten sie sie so hoch, dass sie sie wie ein Geheimniss für sich behielten.

„unmittelbar“ beigefügt, um das auszuschliessen, was erst

„Ich habe in meinen Meditationen nur den analytischen Weg gewählt, weil ich ihn zur Belehrung für geeigneter halte. Die Synthese, welche Sie von mir wünschen, kann zwar in der Geometrie der Analyse zweckmässig folgen, aber für metaphysische Gegenstände eignet sie sich überhaupt weniger. Denn die ersten Begriffe, von denen die Beweise der geometrischen Lehrsätze ausgehen, sind sinnlicher Natur und werden daher leicht verstanden. Die Schwierigkeiten liegen hier nur in der richtigen Ableitung der Folgen; dies vermag Jedermann selbst bei wenig Aufmerksamkeit, wenn er nur das Vorhergehende sich gegenwärtig hält, und dies erreicht sich leicht, wenn man ebenso viel Lehrsätze wie Gegenstände in der gestellten Frage unterscheidet. Dann kann man jeden besonders betrachten und sich später auf sie beziehen, wo es darauf ankommt. Dagegen besteht in der Metaphysik die Hauptschwierigkeit in der klaren und deutlichen Auffassung der obersten Begriffe. Ihrer Natur nach sind sie zwar ebenso klar, vielleicht noch klarer als die geometrischen; allein sie scheinen leicht unverträglich mit den Vorurtheilen, die sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützen, und an die man von Kindheit ab sich gewöhnt hat. Deshalb verlangt ihr Verständniss grössere Aufmerksamkeit und eine Loslösung des Geistes von dem Verkehr mit den Sinnen; und in ihrer abgesonderten Behandlung werden sie von starrsinnigen Lesern leicht nicht anerkannt. Ich habe deshalb Untersuchungen und keine Disputationen und Streitfragen veröffentlicht, wie sonst die Philosophen pflegen; auch keine Lehrsätze oder Probleme, wie dies in der Geometrie geschieht; ich wollte damit zeigen, dass ich nur für Leser geschrieben habe, die mit mir erst nachzudenken und die Dinge aufmerksam zu betrachten bereit sind. Schon die Vorbereitungen für die Bekämpfung der Wahrheit erschweren deren Verständniss, da der Geist dadurch von den Gründen abgelenkt wird, die sie stützen, und dagegen nach solchen sucht, die sie zerstören.

„Um indess Ihnen zu beweisen, wie hoch ich Ihren Rath schätze, will ich versuchen, nach Art der Synthese der Geometer einen Abriss der Hauptgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Seele und Kör-

daraus folgt. So hat die willkürliche Bewegung zwar das

---

per hier zu geben. Vielleicht hilft dies die Aufmerksamkeit der Leser unterstützen."

So weit die Worte von Desc. Er lässt nun diesen Abriss gleich folgen, und bei der Wichtigkeit der Sache schien es gerathen, auch von diesem Abriss hier eine Uebersetzung folgen zu lassen, zumal man ihn als den Vorläufer der geometrischen Methode ansehen kann, die zwei Jahrzehnde darauf *Spinoza* für die Philosophie überhaupt in seiner Ethik zur Anwendung brachte.

Beiläufig sei nur zu der hier berührten analytischen und synthetischen Methode noch bemerkt, dass Desc. hier sich nicht klar genug ist. Die Analyse ist einfach nichts Anderes als das *trennende* Denken, und die Synthese nichts Anderes als das *verbindende* Denken, wie es B. I. 12. 24 dargelegt worden. In dieser Auffassung sind beide Begriffe völlig klar und bestimmt; es erhellt aber auch daraus, dass jede wissenschaftliche Darstellung *beide* Arten des Denkens bedarf; denn die höchsten Begriffe, mit denen die synthetische Methode beginnt, müssen zuvor durch trennendes Denken aus der Erfahrung gewonnen worden sein; ohnedem würden sie ganz unverständlich bleiben. Der entgegengesetzte Schein entspringt nur daraus, dass diese vorgängige Wahrnehmung und deren Analyse in die Darstellung nicht aufgenommen, sondern als in der Lebenserfahrung bereits geschehen vorausgesetzt wird. Umgekehrt kann die mit dem Einzelnen und Konkreten beginnende analytische Methode der Synthese nicht entbehren, insofern bei ihrer Aussonderung der niederen und höheren Begriffe immer deren Zusammenhang und die sie zu dem Einzelnen einenden Formen gegenwärtig sein müssen, wenn dieser Begriff verständlich bleiben und nicht zu einem wüsten Haufen von Denkbestimmungen sich gestalten sollen. Auch hier kommt der Schein der fehlenden Synthese nur davon, dass man diesen Zusammenhang und diese einenden Formen als selbstverständlich voraussetzt und in die Darstellung nicht mit aufnimmt.

Dies Alles bezieht sich indess nur auf die Darstellung einer *bereits vorhandenen* Wissenschaft. Ganz anders verhält es sich aber mit ihrem Fortschritt, d. h. mit der Auffindung neuer sie bereichernder Begriffe und Gesetze.

Denken zu ihrem Ausgangspunkte, aber ist nicht selbst ein Denken. [77])

2. Vorstellung nenne ich jene Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich dieses Gedankens selbst bewusst bin. So kann ich nichts mit Worten ausdrücken, wenn ich nämlich weiss, was ich spreche, ohne dass nicht daraus offenbar erhellt, dass eine Vorstellung von dem, was jene Worte bezeichnen, in mir ist. Deshalb nenne ich nicht blos die in der Phantasie eingezeichneten Bilder Vorstellungen; ja ich nenne sie keineswegs Vorstellungen, soweit sie nur in der kör-

---

Es ist ein Fehler des Desc., dass er Beides vermengt; dadurch allein ist seine Darstellung dunkel geworden; denn was er von der Analyse sagt, passt nur für die Auffindung neuer Gesetze, während seine Angaben für die Synthese sich nur auf die Darstellung des bereits Bekannten beziehen. Für diese Auffindung neuer Gesetze und Begriffe hilft weder die Analyse noch die Synthese in dieser abstrakten Weise, sondern deren Auffindung ist lediglich Sache der Konzeption. Tausende behandeln eine Frage bald synthetisch, bald analytisch, ohne das Neue zu erreichen, bis plötzlich der Gedanke in der Seele eines Forschers hindurchbricht. Noch vor wenig Jahren suchte man lange nach der Regel, welche die Richtung des elektrischen Stromes mit der Richtung des von ihm umflossenen Magneten verbindet, bis Ampère sie plötzlich als eine höchst einfache entdeckte, und so ist es mit allen Fortschritten der Wissenschaft. Trennendes und verbindendes Denken müssen hier im engsten Bunde stehen, in einander greifen; ein Tasten und Versuchen muss nebenher laufen, bis in diesem Suchen man plötzlich auf den rechten Fleck trifft, und das Gesetz nun in seiner Reinheit und Einfachheit vor der Seele steht. Diese Konzeptionen sind indess Sache des wissenschaftlichen Genie's und lassen sich durch Belehrung nicht mittheilen; deshalb gehört das Weitere nicht hierher, sondern in die Psychologie.

[77]) Die hier gegebene Definition des Denkens ist entweder tautologisch oder falsch, also in beiden Fällen ohne Werth. Dies kommt daher, dass das Wissen ein elementarer Zustand der Seele ist, den man nicht weiter auflösen und deshalb auch nicht definiren kann.

perlichen Phantasie, d. h. in einem Theile des Gehirns eingezeichnet sind, sondern nur soweit sie die auf diesen Theil des Gehirns gerichtete Seele selbst unterrichten.[78])

3. Unter „gegenständlicher (objektiver) Realität der Vorstellung" verstehe ich das Sein des durch die Vorstellung dargestellten Dinges, sofern dieses Sein in der Vorstellung ist. In diesem Sinne kann auch von einer gegenständlichen Vollkommenheit und von einem gegenständlichen Kunstwerk u. s. w. gesprochen werden. Denn Alles, was wir wahrnehmen, als in den Gegenständen der Vorstellungen befindlich, das ist in deren Vorstellungen „gegenständlich".

4. Man sagt, dass dies „formal" in den Gegenständen der Vorstellungen ist, wenn es so in denselben ist, wie wir es erfassen; und dass es in „höherem Maasse" darin ist, wenn es zwar nicht in gleicher Art, aber doch in dem Grade darin ist, dass es die Stelle jenes vertreten kann. [79])

---

[78]) Dieser Paragraph ist für die Bedeutung des Wortes „*idea*" wichtig; es erhellt daraus, dass es bedenklich ist, dasselbe mit dem Worte „Idee" im Deutschen wiederzugeben, da dieses Wort seit Kant und Hegel eine auf die höheren Begriffe eingeschränkte Bedeutung erhalten hat. Der Schluss des Paragraphen hängt mit der Hypothese von Desc. zusammen, wonach die Zirbeldrüse und die Lebensgeister den Verkehr zwischen Körper und Seele vermitteln.

[79]) Hier giebt Desc. selbst die Definitionen zu diesen in den Meditationen oft vorkommenden technischen Ausdrücken der *Realitas formalis*, *eminens* und *objectiva* (gegenständlich). Ihr Verständniss wird durch die Sonderung des Inhaltes von der Form, wie sie der Realismus lehrt, sehr erleichtert. Der Inhalt eines Gegenstandes ist danach im Sein wie in dem Wissen derselbe, ja identisch; Gegenstand und Vorstellung sind nur durch die Form unterschieden, welche im Gegenstande die Seinsform, in der Vorstellung die Wissensform ist. Die *Realitas formalis* ist sonach der Inhalt in der Seinsform, die *Realitas objectiva* derselbe Inhalt in der Wissensform; deshalb braucht schon die Scholastik für diesen Inhalt im Sein und Wissen nur ein Wort. Das *eminenter* hängt

5. Jedes Ding, dem unmittelbar, wie dem Subjekte, etwas innewohnt, oder durch das etwas besteht, was wir wahrnehmen, d. h. eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Vorstellung in uns ist, heisst Substanz. Denn wir haben von der Substanz im strengen Sinn keine andere Vorstellung, als dass es ein Ding ist, in welchem formal oder in höherem Maasse *(eminenter)* das besteht, was wir wahrnehmen, oder was gegenständlich in einer unserer Vorstellungen ist. Denn das natürliche Licht lehrt, dass das Nichts kein reales Attribut haben kann. [80])

6. Die Substanz, welcher unmittelbar das Denken einwohnt, ist die Seele. Ich brauche hier das Wort Seele *(mens)* statt des Wortes Lebensprinzip *(anima)*, weil dieses zweideutig ist und oft für körperliche Dinge gebraucht wird. [81])

7. Die Substanz, welche das unmittelbare Subjekt der räumlichen Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Länge, Ortsbewegung, heisst Körper. Ob das, was Seele und Körper heisst, eine Substanz ist oder zwei verschiedene, wird später untersucht werden.

8. Die Substanz, welche wir als höchst vollkommen erkennen, und in der wir nichts vorstellen, was einen

---

mit theologischen Auffassungen zusammen. Indem man das Erkennen unter den Begriff der Kausalität stellte, so dass die Vorstellung als die Wirkung des Gegenstandes, als Ursache, galt, schien diese Identität der *Realitas* bei der Erkenntniss Gottes durch den Menschen bedenklich; deshalb erfand man, um dem auszuweichen, noch eine formale *Realitas*, die über den Inhalt der Vorstellung hinausragte, und nannte sie *Realitas eminens*.

[80]) Diese Definition der Substanz zeigt deutlich, dass sie nur eine Beziehungsform ohne Seinsinhalt ist. Sie stimmt ganz mit der B. I. 47 gegebenen.

[81]) Dieser Unterschied von *mens* und *anima* kommt von Aristoteles, der zwischen *νοος* und *ψυχη* unterscheidet. Letztere ist die Lebenskraft, welche die Bewegung des Körpers und die Empfindung vermittelt; auch das Wahrnehmen und Erinnern gehört zu ihr. Der *νοος* umfasst dagegen das Denken und ist allein unsterblich.

Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heisst Gott.

9. Wenn wir sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dinges enthalten sei, so heisst dies so viel, als dass dies von dem Dinge wahr sei oder von ihm bejaht werden könne.

10. Zwei Substanzen heissen wirklich unterschieden, wenn jede von ihnen ohne die andere bestehen kann.

Heische-Sätze (Postulate).[82]

Ich verlange zuerst, dass die Leser inne werden, wie hinfällig die Gründe sind, aus denen sie bisher den Sinnen vertraut haben, und wie unsicher die Urtheile, die sie darauf gegründet haben. Sie mögen dies so lange und so oft bei sich bedenken, bis sie sich endlich gewöhnen, den Sinnen nicht mehr zu sehr zu vertrauen. Denn ich halte dies für nöthig, um in metaphysischen Dingen die Gewissheit zu erlangen.

Zweitens mögen sie die Seele selbst und alle ihre Attribute betrachten, die sie, wie sie bemerken werden, nicht in Zweifel ziehen können, auch wenn sie Alles das für falsch halten, was sie jemals durch ihre Sinne empfangen haben. Auch mögen sie nicht eher in dieser Betrachtung nachlassen, bis sie sich geübt haben, die Seele klar aufzufassen und als leichter erkennbar als alle körperliche Dinge einzusehen.

Drittens mögen sie die selbstverständlichen Sätze, die sie in sich antreffen, wie: dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne; dass das Nichts nicht die wirkende Ursache eines Dinges sein könne, und Aehnliches, sorgsam bei sich erwägen und so jene von der Natur ihnen gegebene Klarheit des Verstandes, welche

---

[82]) Die Postulate (Heische-Sätze) sind Forderungen oder Aufgaben, deren Erfüllung selbstverständlich ist und sich von selbst macht, im Unterschied von den Aufgaben, zu deren Lösung der Verstand erst die Mittel aufzusuchen hat. Die Postulate entsprechen den Axiomen, und die Aufgaben den Lehrsätzen; die Axiome sind synthetische Sätze, die selbstverständlich sind; die Lehrsätze bedürfen dagegen der Beweise.

durch die Sinneswahrnehmungen stark gestört und verdunkelt zu werden pflegt, durch Uebung wieder reinigen und von letzteren befreien. Auf diese Weise wird ihnen die Wahrheit der folgenden Grundsätze leicht einleuchten. [83])

Viertens mögen sie die Vorstellungen jener Naturen, welche eine Verbindung vieler Attribute enthalten, prüfen; dahin gehört die Natur des Dreiecks, des Vierecks und anderer Figuren; ebenso die Natur der Seele, die Natur des Körpers und vor Allem die Natur Gottes oder des vollkommensten Wesens. Mögen sie bedenken, dass Alles, was man als darin enthalten erkennt, wahrhaft von ihnen ausgesagt werden kann. So enthält die Natur des Dreiecks, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und die Natur des Körpers oder der ausgedehnten Sache die Theilbarkeit (denn man kann keine ausgedehnte Sache sich so klein vorstellen, dass man sie nicht, wenigstens in Gedanken, noch weiter theilen könnte), und deshalb kann man als wahr behaupten, dass die drei Winkel jedes Dreiecks zwei rechten gleich seien, und dass alle Körper theilbar seien. [84])

---

[83]) Diese selbstverständlichen Sätze werden auch in den Meditationen mehrmals erwähnt. Sie werden zu den ewigen Wahrheiten gerechnet, aus denen dann Spinoza das Wesen Gottes bestehen lässt. Näher betrachtet, laufen all diese Sätze auf die Beziehungsformen und auf den Satz des Widerspruchs (II. Fundamentalsätze, B. I. 68) hinaus und sind deshalb für die Erkenntniss des Seienden, ehe nicht die Wahrnehmung den Inhalt beschafft hat, ohne Werth.

[84]) Hier sind sehr verschiedene Dinge zusammengeworfen. Die geometrischen Lehrsätze beruhen auf der Wahrnehmung und Beobachtung (B. I. 79), und sie haben es deshalb mit Seiendem zu thun. Dagegen ist die Theilbarkeit eine Beziehungsform, die zu der des Ganzen und der Theile gehört. Vermöge der Natur der Beziehungen können sie auf Alles angewendet werden; deshalb kann der Theil immer wieder als Ganzes behandelt und so von Neuem als Theile enthaltend aufgefasst werden, ähnlich wie jede Wirkung auch wieder als Ursache aufgefasst werden kann. Mit diesem Spiel der Beziehungen lässt

Fünftens mögen sie lange und viel in der Betrachtung des vollkommensten Wesens verweilen und unter Anderem auch bedenken, dass die Vorstellung aller übrigen Naturen das Dasein nur als ein mögliches, die Vorstellung Gottes aber das Dasein nicht blos als ein mögliches, sondern als ein nothwendiges enthält. Daraus allein werden sie ohne weitere Ausführung Gottes Dasein erkennen, und es wird ihnen so selbstverständlich sein, wie dass die Zahl Zwei eine gleiche und die Zahl Drei eine ungleiche ist, und Aehnliches. Denn solche Sätze sind für Manche selbstverständlich, während Andere sie nur nach längerem Ueberdenken einsehen.

Sechstens mögen sie die Beispiele der klaren und deutlichen Erkenntniss, so wie der dunkelen und verworrenen erwägen, die ich in meinen Untersuchungen angeführt habe, und so sich gewöhnen, das klar Erkannte von dem Dunkeln zu unterscheiden. Denn dies lernt sich leichter durch Beispiele als durch Regeln, und ich glaube, dort alle dazu gehörenden Beispiele entweder beigebracht oder wenigstens berührt zu haben.

Siebentens endlich mögen sie bedenken, dass sie niemals in dem klar Erkannten eine Unwahrheit angetroffen haben, und umgekehrt in dem dunkel Erkannten nur zufällig eine Wahrheit gefunden haben, und dass es somit der Vernunft widerstreitet, wegen blosser Vorurtheile der Sinne oder wegen Hypothesen über unbekannte Dinge das von dem Verstande klar und deutlich Erfasste in Zweifel zu ziehen.

Wenn sie so verfahren, werden sie die nun folgenden Sätze als wahr und unzweifelhaft annehmen, obgleich allerdings die meisten davon besser gefasst und mehr als Lehrsätze wie als selbstverständliche Sätze hätten aufgestellt werden sollen, wenn ich hätte genauer sein wollen.[85])

---

sich deshalb über die Natur des Seienden und folglich auch der Körper nichts ausmachen. Deshalb kann es sehr wohl sein, dass die Theilbarkeit für die Körper und selbst für den Raum ein Ende hat, wenn wir auch bei dem leeren Raum uns dasselbe nicht vorstellen können; das Nähere ist zu den Antinomien Kant's ausgeführt, B. III. 66.

[85]) Diese hier aufgestellten sieben Postulate sind, wie

Grundsätze (Axiome) oder Gemein-Begriffe.

1. Es giebt keine Sache, von der man nicht fragen kann, was die Ursache ihres Daseins ist. Denn selbst bei Gott kann man das fragen, nicht weil er eine Ursache zu seinem Dasein bedürfte, sondern weil die Unendlichkeit seiner Natur die Ursache oder der Grund ist, weshalb er keiner Ursache zu seinem Dasein bedarf. [86])

2. Die gegenwärtige Zeit hängt nicht von der vorhergegangenen ab; deshalb bedarf es keiner geringeren Ursache zur Erhaltung einer Sache als zu ihrer ersten Hervorbringung. [87])

---

der Leser leicht bemerken wird, gar sehr von denen verschieden, die man in der Geometrie Postulate zu nennen pflegt, z. B. das: zwei Punkte durch eine Linie zu verbinden, oder um einen Punkt einen Kreis zu beschreiben u. s. w. Diese Postulate hier erfordern theils ein bereits in philosophischen Begriffen geübtes Denken, theils enthalten sie wichtige Sätze, die erst des Beweises bedürfen (z. B. das Postulat 5); dies schon zeigt, wie unausführbar die Forderung ist, die Philosophie in geometrischer Weise darzustellen.

[86]) Auch hier wird die Beziehungsform der Ursachlichkeit in falscher Weise als ein Seiendes behandelt und damit der wichtige Grundsatz erreicht, dass jedes Daseiende eine Ursache haben müsse. Dazu ist aber nicht der mindeste Grund vorhanden. Erst wenn ich ein Seiendes als eine Wirkung nehme, entsteht die Nothwendigkeit, eine Ursache dazu zu suchen. Im Sein zeigt die Beobachtung allerdings die regelmässige Verknüpfung des Einen mit dem Andern; allein dies ist noch keine Erzeugung des Einen aus dem Andern, und ebensowenig ergeben solche vielen Fälle einen Schluss auf die wahre Allgemeinheit der Kausalität. Die Scholastiker, denen der Satz entlehnt ist, machen selbst bei Gott eine Ausnahme, und die sie rechtfertigende Unendlichkeit ist nur ein anderes Wort für die Negation der Ursache.

[87]) Auch dieser Satz hat nur als Beziehungsform eine Wahrheit; aber für die Natur des Seienden kann daraus nichts abgeleitet werden. Als Beziehungsform kann aber

3. Keine wirklich bestehende Sache und Vollkommen-

---

der Satz das Entgegengesetzte gleich gut ausdrücken, so wie jede Ursache auch eine Wirkung ist, und umgekehrt. Bleibt man bei dem zu 1. aufgestellten Satz, dass jedes Seiende eine Ursache haben müsse, so kommt es darauf an, was als ein solches besonders Seiende anzusehen ist. Lege ich das Gewicht hierbei auf den Unterschied der Zeit, so ist das Seiende in jedem Zeittheilchen ein Besonderes, das seine besondere Ursache fordert; dann ist der hier aufgestellte Satz gerechtfertigt, *aber die Veränderung in den Eigenschaften braucht dann keine Ursache*; sie ist dann blos das Erlöschen eines Seins, was sich nun von selbst macht, wenn die Erhaltung eine besondere Ursache fordert. Lege ich aber das Gewicht in die Unterschiede der Eigenschaften und Zustände, so ist die Fortdauer ohne Veränderung nichts Besonderes, nichts Neues; also braucht sie auch keine neue Ursache, und der obige Satz ist falsch; dagegen braucht nun die Veränderung in den Eigenschaften und Zuständen eine neue Ursache. So zeigt sich, dass die Beziehungsform der Kausalität zu dem Entgegengesetzten führt, je nachdem ich den Begriff des Besonderen oder Neuen bilde.

Die scholastische Metaphysik hat beide Sätze: 1) das Bestehende bedarf zu seiner *Veränderung* einer Ursache, und 2) das Bestehende bedarf zu seiner *Fortdauer* eine Ursache. Eins hebt das andere auf. In der Regel hält man sich an den ersten Satz, der auch in der modernen Physik und Mechanik unter dem Namen der *Trägheit* anerkannt ist; aber um die religiöse Lehre von der Erhaltung der Welt durch Gott zu rechtfertigen, holte man daneben den zweiten Satz herbei. Auch Desc. benutzt in seinen „Prinzipien der Philosophie“ den ersten Satz zur Begründung der Gesetze der Mechanik. Dass beide Sätze einander widersprechen, bemerkte man entweder nicht, oder man suchte sich durch spitzfindige Unterscheidungen zu helfen.

Dass der erste Satz innerhalb der Mechanik und Dynamik auch im *Sein* gilt, kann nur aus der Erfahrung entlehnt werden; es könnte recht gut auch anders sein, z. B. dass die Bewegung allmählich von selbst erlöschte. Nur weil die Beobachtung das Gegentheil fordert, ist man zunächst durch Induktion auf den ersten Satz gekommen,

heit einer Sache kann das Nichts oder eine nicht seiende Sache zur Ursache ihres Daseins haben.[88])

4. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einer Sache ist, ist formal oder in höherem Maasse *(eminenter)* in dessen erster und zureichender Ursache.[89])

5. Hieraus folgt auch, dass die gegenständliche Realität unserer Vorstellungen eine Ursache verlangt, in welcher diese Realität nicht blos gegenständlich, sondern formal oder in höherem Maasse enthalten ist. Man halte fest, dass dieser Grundsatz so nothwendig anzunehmen ist, dass von ihm allein die Erkenntniss aller sinnlichen wie unsinnlichen Dinge abhängt. Woher wissen wir z. B., dass ein Himmel ist? Etwa weil wir ihn sehen? Aber dieses Sehen trifft die Seele nur als Vorstellung; ich sage, als eine der Seele innewohnende Vorstellung, und nicht als ein Bild, was in der Phantasie abgezeichnet ist. Und von dieser Vorstellung kann man nur schliessen, dass der Himmel besteht, weil jede Vorstellung für ihre gegenständliche Realität eine wirklich bestehende zur Ursache haben

---

und erst später hat die Philosophie sich dessen bemächtigt und gemeint, er könne a priori bewiesen werden, was aber, wie gezeigt, eine von den vielen Täuschungen ist, die aus der Verkennung der Natur der Beziehungsformen entspringen.

88) Dieser Satz widerspricht, wie schon Hegel geltend gemacht hat, dem Begriff des Werdens, in welchem liegt, dass das Seiende von Nichts beginnt. Der Satz, wie ihn Desc. hier bietet, ist eine Folge des Satzes 1, dass Alles eine Ursache haben müsse; in dieser Fassung erscheint der Satz nur als derselbe in verneinender Form. Indem jedoch das Werden wirklich ist, widerlegt es damit auch den Satz zu 1, dass Alles eine Ursache haben müsse.

89) Auch dieser Satz ruht nur auf Beziehungsformen. Indem man das Werden nicht anerkennt, muss die Ursache schon das enthalten, was in der Wirkung zum Vorschein kommt; denn sonst würde es aus Nichts; gegen Axiom 4. Indem man so schon den Inhalt der Wirkung in die Ursache verlegte, hatte man sich zwar von der Schwierigkeit des Werdens und Entstehens befreit; die Wirkung war nun nicht erst geworden, sondern schon vorher gewesen. Allein man verlor damit offenbar den Unterschied

muss, für welche Ursache wir den Himmel selbst annehmen, und dasselbe gilt für alles Andere. 90)

6. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Seins. Denn die Substanz enthält mehr Realität als das Accidenz oder der Zustand, und eine unendliche Substanz mehr als eine endliche. Deshalb ist auch mehr gegenständliche Realität in der Vorstellung der Substanz als in der des Accidenz, und mehr in einer unendlichen als endlichen Substanz. 91)

---

zwischen Ursache und Wirkung, der doch unentbehrlich ist, wenn nicht die ganze Kausalität in dem Brei eines völligen Einerlei versinken soll. — Nach realistischer Auffassung besteht im Sein nur die zeitliche Folge des Einen auf das Andere, welche nach den Beobachtungen sich bei vielen Vorgängen in der Natur als eine regelmässige darstellt. Aber etwas Weiteres oder Mehreres ist im Sein nicht wahrzunehmen. Will nun der Verstand sich dabei nicht beruhigen, so bleibt ihm nichts übrig, als die Beziehungsformen der Erzeugung oder der Identität herbeizuholen und damit diese Folge zu einer Kausalität zu erheben oder zu einer Einerleiheit herabzudrücken. Beides hat die Philosophie gethan und glaubt damit das Geheimniss gelöst zu haben, während dies doch nur Spinneweben des eigenen Denkens sind, die sie damit dem Wahrgenommenen überzieht.

90) Hier wird aus dem Axiom 4 das wirkliche Sein der wahrgenommenen Dinge bewiesen. Selbst wenn man Axiom 4 zugiebt, kann dieser Beweis nur gelingen, wenn man den Inhalt der Vorstellung als gegenständlich nimmt und dem Inhalte als wirklichen (*formaliter* oder *eminenter*) gegenüberstellt. Aber in dieser Unterscheidung ist dann schon das *Thema probandum* vorausgenommen; der Beweis dreht sich also im Zirkel.

91) Die Realität oder das Sein ist keiner Steigerung fähig; sie hat wohl Unterschiede, z. B. den der Grösse, der Gestalt, der Bewegung, der Farbe, des Tons u. s. w.; allein diese Unterschiede sind nur Besonderungen, aber keine Steigerungen oder Gradationen der Realität; denn dazu gehört eine Messbarkeit, die nur zwischen Gleichartigem möglich ist. Wie will man aber die Gestalt mit der Bewegung, den Ton mit der Farbe messen? Ist dies

7. Der Wille eines denkenden Wesens bestimmt sich zwar willkürlich und freiwillig (denn dies gehört zu dem Wesen des Willens), aber dennoch untrüglich zu dem ihm als gut Bekannten. Wenn es daher Vollkommenheiten kennen lernt, die ihm fehlen, so wird es sich sofort dieselben geben, wenn sie in seiner Macht sind. [92])

8. Wer das Schwerere oder Grössere bewirken kann, kann auch das Geringere bewirken. [93])

9. Das Schaffen und Erhalten der Substanz ist grösser als das der Attribute und Eigenschaften der Substanz;

---

unmöglich, so kann auch nicht eins das Mehr des andern sein; folglich giebt es in der Realität an sich kein Mehr oder Weniger. Dies gilt auch für die unendliche Realität. Das Mehr der Realität in der Substanz gegen die Accidenz entspringt aus der Verwechslung dieser Beziehungsform mit einem Seienden. Die Substanz hat nur als Beziehungsform gegenüber ihren Accidenzen eine höhere Stellung, die aber durchaus nicht als ein reales Mehr gefasst werden kann, sondern mit den Unterschieden im Seienden gar nicht verglichen werden kann. Aehnliches gilt für das Höhere der Ursache in Verhältniss zur Wirkung; auch hier kann man von keinem Mehr in der Ursache sprechen.

[92]) Dieses freiwillig und doch untrüglich *(infallibiter)* sich bestimmen des Willens ist bereits die Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit, wie sie später bei Spinoza hervortritt, welcher den Begriff der Freiheit bestimmter als eine Art der Nothwendigkeit definirt, d. h. als die Art, wo die wirkende Ursache keine äussere, sondern in dem Handelnden selbst ist (Spinoza, Ethik I. Defin. 7).

[93]) Auch dieser Satz ist nur als Beziehungsform richtig; im Sein ist er nicht allgemein gültig; so kann ein Pfundgewicht kein Lothgewicht im Gleichgewicht erhalten, sondern nur ein Pfundgewicht; so kann eine starke Hitze das Wasser nicht warm machen, wie schwache Hitze, sondern es verwandelt es in Dampf, wobei die Wärme latent wird. Man sieht, wie wenig innerhalb des Seienden mit solchen Sätzen fortzukommen ist.

aber das Schaffen desselben ist nicht grösser als das Erhalten, wie schon bemerkt worden ist. [94])

10. In der Vorstellung oder dem Begriffe jeder Sache ist das Sein enthalten, weil man etwas nur als seiend auffassen kann. In dem Begriffe einer beschränkten Sache ist dieses Sein als möglich oder zufällig enthalten, in dem Begriffe eines vollkommensten Wesens aber als nothwendig und vollkommen. [95]) [96])

Erster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der blossen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis.

Es ist dasselbe, zu sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, wie, dass

---

[94]) Hier wird jeder Leser die Tautologie der leeren Beziehungen selbst bemerken.

[95]) Auch dieses Axiom bewegt sich in lauter Beziehungen. Indem das Sein nur als ein Mögliches gesetzt wird, ist ihm gerade seine reale Natur genommen und es in eine Beziehung umgewandelt. —

[96]) Die sämmtlichen Axiome hier zeigen, dass dieser der Geometrie entlehnte Begriff sich nicht in analoger Weise auf die Philosophie übertragen lässt. Die Natur der besonderen Wissenschaften bringt es mit sich, dass sie von besonderen Voraussetzungen ohne weiteren Beweis ausgehen und diese als Axiome voranstellen können, wie die Geometrie es thut, und es auch in allen anderen Wissenschaften geschieht (B. I. 92). Allein es ist gerade das Wesen der höchsten oder allgemeinen Wissenschaft (Philosophie), diese Axiome der besonderen Wissenschaften zu untersuchen und ohne solche Voraussetzungen zu beginnen. Damit fallen von selbst die Axiome in der Philosophie. Es bleiben nur die Fundamentalsätze der Erkenntniss als die einzigen übrig, die man in diesem Sinne Axiome nennen könnte, weil kein Beweis für sie möglich ist. Indess sind diese Fundamentalsätze in jeder guten Philosophie nur wenige; der Realismus hat deren nur zwei.

dies von der Sache wahr ist (Defin. 9); nun ist das nothwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten (Grundsatz 10); also ist der Satz von Gott wahr, dass das nothwendige Dasein in ihm ist, oder dass er besteht. Dies ist der Schluss, dessen schon oben bei der sechsten Einwendung gedacht worden, und seine Folgerung kann für Alle selbstverständlich sein, welche von Vorurtheilen frei sind, wie in der fünften Forderung gesagt worden. Da es indess nicht leicht ist, zu dieser vollen Klarheit zu gelangen, so wollen wir dasselbe in anderer Weise suchen.

Zweiter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus allein, dass seine Vorstellung in uns ist, rückwärts bewiesen.

Beweis.

Die gegenständliche Realität aller unserer Vorstellungen verlangt eine Ursache, in der diese Realität nicht blos gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist (nach Grundsatz 5). Nun haben wir die Vorstellung von Gott (nach Defin. 2 u. 8), und die Realität dieser Vorstellung ist weder formal noch überwiegend in uns (nach Grundsatz 6) und kann auch nirgend anders als in Gott selbst enthalten sein (nach Defin. 8), folglich erfordert diese in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott zu ihrer Ursache, und deshalb besteht Gott (nach Grunds. 3).

Dritter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus bewiesen, dass wir, die wir diese Vorstellung haben, bestehen.

Beweis.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so hätte ich um so mehr auch die Kraft, mir die fehlenden Vollkommenheiten zu geben (nach Grunds. 8 u. 9); denn jene sind nur Attribute der Substanz. Nun bin ich zwar eine Substanz, aber ich habe nicht die Kraft, mir diese Vollkommenheiten zu geben; denn sonst würde ich sie

haben (nach Grunds. 7); deshalb habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten.

Ferner: Ich kann nicht bestehen, ohne dass ich nicht erhalten werde, so lange ich bestehe, sei es nun von mir selbst, wenn ich nämlich die Kraft dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat (nach Grunds. 1 u. 2). Nun bestehe ich aber, ohne dass ich die Kraft mich zu erhalten habe, wie bereits bewiesen ist; folglich werde ich von einem Anderen erhalten.

Ferner: Der, welcher mich erhält, hat in sich formal oder überwiegend Alles, was in mir ist (nach Grunds. 4); in mir ist aber die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir abgehen, und zugleich die Vorstellung Gottes (nach Defin. 2 u. 8); folglich ist auch in Dem, der mich erhält, die Vorstellung derselben Vollkommenheiten.

Endlich: Dieser selbst kann keine Vorstellung der Vollkommenheiten haben, die ihm fehlen, oder die er formal oder überwiegend nicht besitzt (Grunds. 7); denn wenn er die Kraft mich zu erhalten hat, so würde er um so mehr die Kraft haben, sie sich zu geben, wenn sie ihm fehlten (nach Grunds. 8 u. 9). Er hat aber die Vorstellung aller Vollkommenheiten, die mir fehlen, und die nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden ist; deshalb hat er sie formal oder überwiegend in sich und ist somit Gott. 97)

---

97) Die materielle Richtigkeit dieser drei Beweise ist bereits in dem Werke selbst geprüft worden. Hier ist nur die geometrische Behandlung von Interesse, und da zeigt sich auch hier, dass diese Methode nicht auf die Philosophie übertragbar ist. Indem durch diese Methode die Beweise in streng logische Schlussformen gebracht werden, sinken diese Beweise zu einer langweiligen und ermüdenden Wiederholung der vorher aufgestellten Axiome und Definitionen herab; es ist ein blosses Herumdrehen in Identischem, was man auch bei Spinoza sehr peinlich empfindet. Wenn in der Geometrie dies trotz ihrer Methode nicht empfunden wird, so kommt es daher, dass die Hauptsache, nämlich die Erkenntniss, dass eine allgemeinere Gestalt in einer konkreten Gestaltung enthalten ist, und deshalb, was in jener gilt, auch in dieser gelten

Zusatz.

Gott hat den Himmel und die Erde geschaffen und Alles, was darin ist; er kann überdem Alles, was wir klar einsehen, so bewirken, wie wir es einsehen.

Beweis.

Dieses Alles folgt offenbar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Denn das Dasein Gottes ist darin damit bewiesen, dass Jemand bestehen muss, in dem formal oder überwiegend alle Vollkommenheiten sind, deren Vorstellung

---

muss, erst durch die Hülfskonstruktionen dargelegt wird. Diese Hülfskonstruktionen sind das Interessante in den geometrischen Beweisen, auf denen allein der Fortschritt der Erkenntniss beruht, während das Uebrige, der formale logische Schluss, sich nur in selbstverständlichen Identitäten bewegt. Diese Hülfskonstruktionen sind nun in der Philosophie nicht anwendbar; die Frage, ob ein Allgemeines in einem Besonderen enthalten ist, und deshalb die Gesetze jenes auch für dieses gelten, kann hier nicht so augenscheinlich durch Verzeichnung dargelegt werden, da die Gegenstände der Philosophie nicht blos die Gestalt sind. Diese Frage bleibt zwar auch in der Philosophie die, welche die Erweiterung der Erkenntniss vermittelt; allein sie bedarf der Beobachtung, der Versuche, und innerhalb des Ethischen und Seelischen der Lebenserfahrungen, der Selbstwahrnehmung und des trennenden und beziehenden Denkens, weil der Gegenstand nicht durch eine einfache Verzeichnung auf der Tafel vollständig wahrnehmbar gemacht werden kann. Deshalb bedarf der Philosoph so sehr der Kenntniss des Einzelnen und aller besonderen Wissenschaften, weil nur diese ihm das nöthige Material zu diesen Subsumtionen gewähren (B. I. 96).

Indem man unternimmt, den Inhalt der Philosophie in geometrischer Weise darzustellen, und doch die Hauptsache, die anschauliche Nachweisung der Subsumtion des Allgemeinen durch Hülfskonstruktionen, hier nicht möglich ist, kann natürlich, wie sich hier zeigt, nur ein leerer Formalismus herauskommen, bei dem die Hauptsache in die Definitionen und Axiome verlegt werden

in uns ist. Nun ist in uns die Vorstellung einer solchen Macht, dass von deren Inhaber allein Himmel und Erde u. s. w. geschaffen sind, und alles Andere, was ich als möglich vorstelle, bewirkt werden kann. Deshalb ist mit dem Dasein Gottes auch dies Alles von ihm bewiesen.

Vierter Lehrsatz.

Die Seele und der Körper sind wirklich unterschieden.

Beweis.

Alles, was wir klar vorstellen, kann von Gott so, wie wir es vorstellen, bewirkt werden (nach dem vorgehenden Zusatz). Nun haben wir eine klare Vorstellung von der Seele, d. h. von einer denkenden Substanz ohne Körper, d. h. ohne eine ausgedehnte Substanz (nach Forderung 2), und ebenso von dem Körper ohne Seele (wie alle leicht einräumen); deshalb kann wenigstens durch Gottes Macht die Seele ohne Körper bestehen, und der Körper ohne Seele.

Nun sind aber Substanzen, die eine ohne die andere sein können, wirklich verschieden (nach Defin. 10). Die Seele und der Körper sind Substanzen (nach Defin. 5, 6 u. 7), welche die eine ohne die andere sein können (wie oben bewiesen worden ist); deshalb sind die Seele und ihr Körper wirklich verschieden.

Man bemerke, dass ich hier die Macht Gottes als Mittel benutzt habe, aber nicht deshalb, weil es einer ausserordentlichen Kraft bedürfte, um die Seele von ihrem Körper zu trennen, sondern weil hier in dem Vorgehenden nur von Gott gehandelt worden ist, und ich daher nichts Anderes hatte, was ich benutzen konnte. Auch ist

---

muss, und die sonst nöthige Darlegung der Subsumtionen übergangen oder erschlichen wird.

Dies sind die wahren Gründe, weshalb die Philosophie sich nicht geometrisch behandeln lässt. Kant hat hier nur erst annähernd das Rechte getroffen; das Weitere ist zu seiner Kritik der reinen Vernunft ausgeführt (B. III. S. 91 u. f.).

es, um zwei Gegenstände als verschieden zu erkennen, gleichgültig, von welcher Macht sie getrennt werden.[98])

Ende.

---

[98]) Das, was in Erl. 97 über die ersten drei Lehrsätze gesagt worden, ist hier zu wiederholen. Auch diese Sätze zeigen das völlige Leere, nur in dem Identischen sich Drehende dieser Beweise, wie es die Natur jeder logischen Schlussfolgerung mit sich bringt (B. I. 46). Gerade das einzige Interessante, die Begründung der Subsumtion, ist durch diese gewaltsam eingedrängte geometrische Form verhüllt oder ganz übergangen, und so zeigt sich diese geometrische Methode in der Philosophie nicht blos als nutzlos, sondern sogar als schädlich. Das Beispiel von Spinoza ist deshalb mit Recht von den Späteren nicht nachgeahmt worden. Nur so lange die Geister noch in den scholastischen Begriffen befangen waren und den Unterschied der Beziehungsformen von den Begriffen des Seienden verkannten, konnte eine Täuschung über die Wirksamkeit der geometrischen Methode innerhalb der Philosophie entstehen; aber die Nutzlosigkeit der hier von Desc. gelieferten Probe hätte schon Spinoza über den Werth dieser Methode für die Philosophie bedenklich machen sollen.

Ende.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.